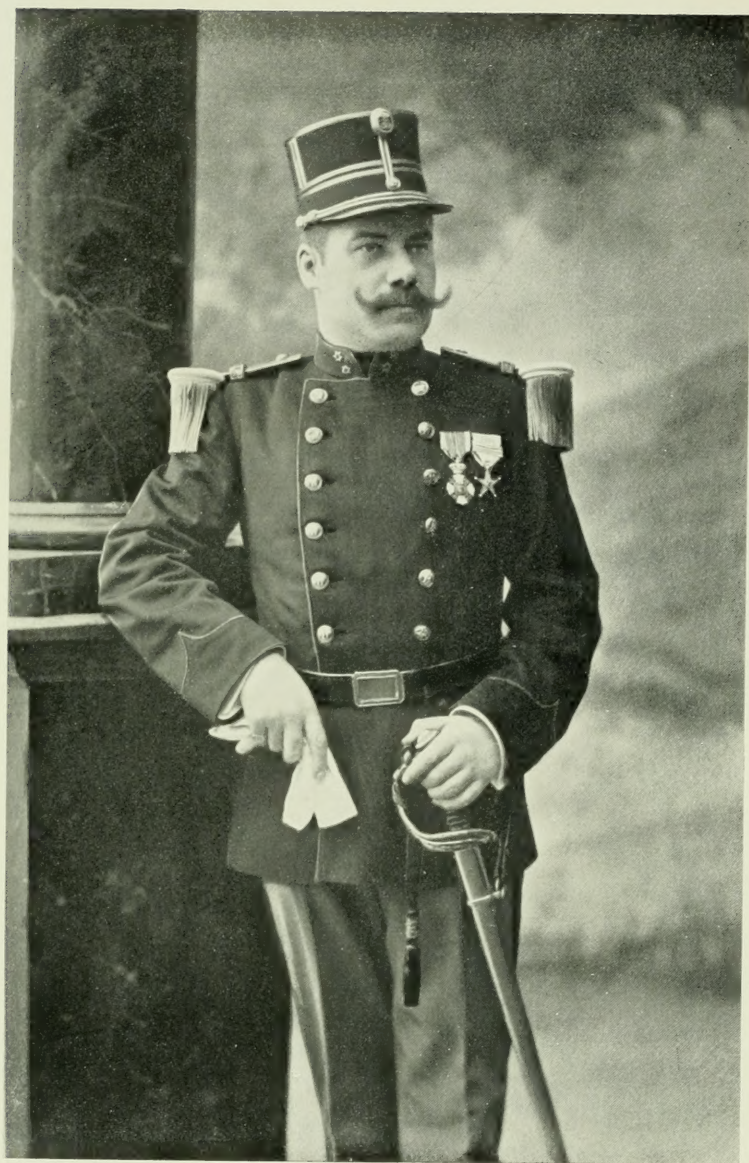

UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00123630 6

LES WANGATA.



LE LIEUTENANT FÉLIX MAUROY.

LES WANGATA

(TRIBU DU CONGO BELGE)

Etude ethnographique

par le

Lieutenant ENGELS

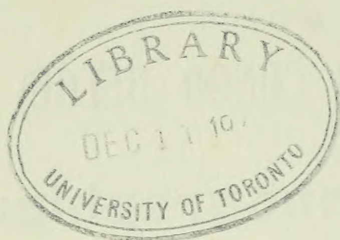
CHEF DE SECTEUR



VROMANT et C° Editeurs

3, Rue de la Chapelle	5, Rue Dante
BRUXELLES	PARIS

1912


LIBRARY
DEC 1 1 10
UNIVERSITY OF TORONTO

A LA MÉMOIRE

DU

LIEUTENANT FÉLIX MAUROY,

ADJOINT SUPÉRIEUR DE 1e CLASSE,

MORT AU SERVICE DE LA COLONIE BELGE ;

A L'AMI TRÈS CHER ;

AU

TRAVAILLEUR INTRÉPIDE

QU'UNE IRONIE DE LA DESTINÉE FIT MOURIR

DE LA

MALADIE DU SOMMEIL.

I. LE PAYS.

La tribu des Wangata habite le territoire situé sous l'Equateur, sur la rive gauche du Congo et du Ruki.

On délimiterait très exactement ce territoire si, prenant l'intersection de la rive gauche du fleuve et de l'Equateur comme centre, avec une ouverture de compas représentant à l'échelle de la carte une longueur de 18 km, on traçait un arc de cercle dont l'origine sud serait un point sur le Congo, et qui viendrait recouper le Ruki.

Tout le territoire compris à l'intérieur de cet arc est occupé jusqu'à la rive Congo-Ruki par la tribu des Wangata.

Les villages riverains du Ruki sont des villages wangata ; en réalité, nous relevons, dans le langage particulièrement, des différences assez sensibles entre les habitants des bords du Ruki-Congo et ceux de l'hinterland, mais ces différences ne sont pas suffisantes pour admettre que les Bo-ruki (hommes du Ruki) puissent constituer une tribu particulière, ou être rattachés avec plus de raison à une tribu quelconque autre que les Wangata.

Les Boruki sont des groupements wangata chez qui la langue s'est altérée — enrichie aussi — au contact des Gombe du Nord et des Bo-sira de l'Est.

Un coup d'œil sur la carte annexée à ce travail montre que le territoire des Wangata est nettement délimité : à l'ouest par le fleuve, très large ; au nord, par le Ruki et les territoires inondés qui font communiquer entre eux les trois bassins : Congo, Ruki et Ikilemba ; à l'est par les forêts marécageuses au milieu desquelles coule la Boloko ; au sud par les dépressions marécageuses du Sodi et de l'Efete.

Ce territoire couvre une superficie de près de 600 km^2.

La population varie entre 2,500 et 2,800 habitants, ce qui donne une population moyenne de 4 à 5 habitants par kilomètre carré.

La forêt équatoriale recouvre toute la région ; immédiatement au sud du territoire des Wangata (à Ikengo, poste de bois), on rencontre la première plaine d'herbes que le Wangata appelle « esobe ».

De Coquilhatville à Ikengo, points extrêmes, sur le fleuve, de la région des Wangata, la rive est constituée par un ressaut assez élevé interrompu fréquemment par des affaissements larges, inondés aux hautes eaux, par des ravins profonds et étroits, aux pentes raides.

Le long de la rive se développent les villages de Boera, Bandaka n'kole, Ekonda et Buruki Simba, qui constituent à Coquilhatville une sorte d'agglomération urbaine ; plus au sud, nous rencontrons : Wangata, Bolengi, les villages Inganda et les villages Ikengo.

La rive gauche du Ruki présente de grandes analogies avec la rive gauche du fleuve, mais n'est pas rompue par des ravins.

Les villages de Boleke, Bantoie et Bokoto sont serrés, confondus, contre le jardin botanique d'Eala ; à l'est d'Eala nous trouvons les villages décimés de Bosoto, Boieka, Boangi et Lolifa ; un peu à l'intérieur, Bamania où les RR. PP. Trappistes fondèrent leur premier établissement.

Le sud de la région est marqué par une crête de près de 25 km de longueur, dont la largeur moyenne ne dépasse pas 4 km ; la partie orientale de cette crête est occupée par les Monsole, la partie occidentale par les Bandaka.

Entre eux et les villages voisins des tribus Bofidji et Indjolo s'étendent les marais du Sodi et de l'Efete.

La partie centrale de la région est constituée par le plateau de Wangata occupé par le village de Wangata-Watsiko (Haut-Wangata), berceau de la tribu.

Entre le plateau de Wangata et le fleuve, s'étend, du nord au sud, une crête étroite occupée par Monsole Makanza (Nouveau-Monsole), groupes dissidents de Monsole.

Enfin, des marais qui s'étendent entre Wangata-Watsiko et Coquilhatville, un beau plateau émerge : c'est là que s'est installé le village d'Ipeko ; au pied de ce plateau, vers l'est, se trouve le village de Bokala, presque contigu à la mission de Bamania.

Primitivement,le village de Balata n'était constitué que par des esclaves pris ou achetés par les Boruki, soit chez les Gombe, soit chez les Bosira.

La région des Wangata est extrêmement marécageuse ; on peut affirmer qu'en tout temps la moitié du territoire est inondée.

Il n'y a aucune relation à établir entre la hauteur des eaux du fleuve et la hauteur des eaux intérieures : les plus fortes crues du fleuve ne font sentir leurs effets que jusqu'à 1 km, au maximum, de la rive.

Dans les marais intérieurs, les eaux atteignent leur niveau le plus élevé après une période de pluies persistantes. L'écoulement de ces eaux ne se fait que par d'étroits chenaux toujours encombrés soit par des amoncellements de végétaux, par la chute d'arbres, etc., soit par les barrages qu'établissent les indigènes pour retenir le poisson.

Il est certain que des travaux peu coûteux, bien conçus et conduits

avec méthode, amèneraient rapidement une réduction très sensible de la surface inondée ; encore conviendrait-il, pour assurer ces effets, de réglementer certaines méthodes de pêche pratiquées par l'indigène.

Ces travaux et ces mesures rendraient non seulement le pays plus praticable, mais ils donneraient la disposition de vastes terrains très fertiles et ils assainiraient considérablement la région.

Le sol de la région est fertile. Le Wangata en tire sans grand effort, sans devoir faire de la culture intensive, les éléments d'une nourriture abondante. Nous avons eu l'occasion de voir des régimes de noix de palme provenant d'autres régions : comparés à ceux des Wangata, ce sont des régimes nains.

La banane, le manioc, le maïs, etc., se développent fort bien.

L'intérieur de la région est sablo-argileux ; vers la rive, on trouve, à peu de profondeur, des bancs de limonite, rouge vers le fleuve, plus jaune vers le Ruki.

En certains endroits, ces banc affleurent et présentent alors l'aspect de rochers ; mais à une certaine profondeur la limonite est très friable.

Une flore variée couvre la région : des arbres, très hauts, forment la masse de la forêt ; sous leur couronne parfois énorme, croissent des espèces ligneuses plus petites, tandis que des lianes, entremêlées, descendent des hautes cimes et vont se perdre, en mille enchevêtrements, dans le taillis touffu de l'inextricable forêt.

Les parties marécageuses sont surtout couvertes de palmiers et de bambous.

Les fougères arborescentes se rencontrent dans les bas-fonds rocailleux; elles atteignent parfois 6 à 7 mètres de hauteur. Dans les marais, la surface de l'eau disparaît généralement sous une puissante végétation dans laquelle dominent les fougères.

Les chemins, dans le marais, sont souvent bordés d'une végétation très exubérante caractérisée par une feuille unique en forme de cœur renversé montée sur une tige quadrangulaire, très fragile, armée d'épines recourbées en forme de griffes ; des rotangs épineux accrochent le voyageur aux passages difficiles.

Il y a fort peu de fleurs, les quelques spécimens qu'on rencontre nous semblent être des liliacées ; il faut signaler aussi les begonias de fôret, très beaux, et quelques orchidées de plaine.

La faune wangata compte à peu près tous les représentants de la faune équatoriale. L'éléphant n'y occupe la première que par la taille ; le léopard et le guépard y sont communs. Les antilopes sont assez bien représentées par cinq ou six variétés dont nous ignorons le nom scientifique.

Le cochon sauvage, en raison des déprédations auxquelles il se livre dans les plantations du Wangata, est l'objet d'une chasse acharnée. Mais la forêt est surtout habitée par un peuple de singes d'espèces variées : les grandes espèces n'y sont représentées que par le chimpanzé, dont on ne rencontre d'ailleurs que de rares individus.

L'aigle gris est connu du Wangata, qui dit que le roi des airs se nourrit exclusivement de singes.

Il existe deux sortes d'éperviers : le grand épervier — assez rare — et le petit épervier, dont l'audace est grande : il ne se passe guère de jour que celui-ci ne fonde sur un poisson, en plein village, et ne l'enlève.

Les perroquets sont nombreux : ils sont gris, à queue rouge.

On rencontre de nombreuses espèces de serpents. Le Wangata en éprouve une grande crainte, il les croit tous venimeux ; cependant nous n'avons jamais entendu parler d'un seul cas de décès résultant d'une morsure de serpent.

Il existe d'innombrables espèces de coléoptères. La fourmi blanche se rencontre partout.

La grosse fourmi rouge développe ses interminables caravanes à travers la forêt et le marais. Le moustique pullule dans les villages riverains; à l'intérieur, les maringouins minuscules nous harcèlent matin et soir. Le cancrelat et la djique règnent en souverains dans les habitations.

La météorologie et la climatologie de la région des Wangata n'offrent rien de spécial ; elles présentent tous les caractères propres aux régions équatoriales.

L'atmosphère est toujours sursaturée d'eau ; les orages y sont fréquents, les pluies presque journalières ; les vents dominants soufflent de l'est et du nord-est.

II. LES HABITANTS.

La tribu qui habite le territoire que nous venons de décrire très incomplètement s'appelle « Wangata » ; comme toutes les tribus immédiatement voisines (sauf celles de la rive droite du Congo), elle appartient à la grande famille kundu, qui est répandue dans tout le district de l'Equateur et dans une partie du district du lac Léopold II.

En réalité, les Wangata ne constituent qu'une sous-tribu : Wangata, Bofidji, Indjolo appartiennent à la tribu Bokote. Rien, dans les mœurs, la langue, les coutumes, ne distingue le Wangata de l'Indjolo ou du Bofidji. En ces matières, ce que nous rapporterons du Wangata s'appliquera donc à tous les Bokote : c'est pourquoi nous donnons ici la carte de la région des Bokote et que, dans le cours de notre travail, nous substitue-

rons parfois le terme Bokote au nom trop restrictif de Wangata (1).

Les Bokote s'affirment supérieurs aux tribus voisines ; ils disent que leurs voisins de l'est, les Bombwandza, sont « leurs femmes ». Ils donnent comme preuve de cette supériorité que certains animaux qui font partie de l'alimentation du Bombwandza, tel le corbeau, sont bannis de la leur.

Les Indjolo et les Bofidji donnent aux Wangata le nom de « Tomba », ce qui signifie : craintif, faible, sans introduire la notion de lâcheté. Ils sont « Tomba », nous expliquait un Indjolo, parce que jamais ils n'ont attaqué leurs puissants voisins les Indjolo, ils sont « Tomba » aussi parce que la royauté du fleuve appartenait aux Bobangi, tribu cruelle et anthropophage qui habite les îles et le territoire compris entre la N'Giri, l'Ubangi et le fleuve.

Les Bokote semblent sinon avoir toujours occupé le pays, du moins y résider depuis très longtemps : les vieillards actuels affirment que tous leurs ancêtres dont le nom est parvenu jusqu'à eux sont enterrés dans le pays.

Nous avons pu dresser une arbre généalogique ascendant qui montre que, vers 1790, les Bokote occupaient déjà le pays. Nous donnons ci-contre les ancêtres d'un Wangata aujourd'hui âgé de 15 à 16 ans : nous avons contrôlé ses affirmations en nous adressant à des ascendants encore en vie.

Les Bokote actuels sont donc des descendants d'aïeux nés dans le pays.

Les Wangata vivent actuellement en parfait accord avec les sous-tribus voisines.

De nombreuses alliances ont rapproché entre elles les grandes familles bokote et tous les jours ces liens se resserrent et se multiplient. Le Wangata évite avec un soin particulier les alliances consanguines : un indigène n'épousera jamais une femme originaire de son village, il observera même de ne pas prendre femme dans le village d'origine d'un de ses ascendants directs.

Le Wangata n'objecte rien aux alliances consanguines : il en rit, il tourne en dérision l'union qu'il condamne : cela suffit pour qu'elles ne se produisent pas, car personne autant que le Wangata n'est sensible au ridicule.

Généralement les Wangata sont forts, bien bâtis, sveltes et cependant solidement musclés. Au point de vue physiologique, c'est une belle race, ayant toutes les apparences de la vigueur et de la santé. Qu'il nous soit permis de les évoquer, de les présenter tels que nous les avons vus. Lorsque nous voulons revoir les Wangata, nous fermons les yeux et nous nous transportons en pensée devant l'habitation du chef de Monsole : nous avons convoqué là tous les habitants adultes du village.

(1) Dans tout le Congo, les populations de l'Equateur occidental sont connues sous le nom de Wangata ou de Bofidji.

Weye de Bandaka Watsiko.

date de naissance : 1894 (4ᵉ enfant).

Nés vers : 1790 ?	1805 ?	1820 ?	1840 ?	1855 ?	1875 ?
	Pokokali d'Irebu épouse Bosimba d'Inganda	Eanga d'Ikengo épouse Bondeko d'Ilanga	Banganga d'Otsingi	Yoka d'Ikengo	Bonkono d'iIkengo
		Bosiro d'Ekoyo	épouse		
		»	Bolingo de (Eala) Buriki	épouse	
			Inginga de Bamanio		
	Simba d'Ekoyo épouse Losandja de Monsole	Boekwa de Paku			
		épouse	épouse	Lonina de Wangata	
	Elongama d'Ipeko épouse Baongolo de Bamania	Mompedelonge de Bokele	Boekwa de Paku		
			Bekombe de Bokanza épouse		
		Djoko d'Indjalo	Losalddjumi d'Indjolo	Bombimbi d'Indjolo	
»	Isola d'Indjolo épouse Bokele d'Indjolo	épouse			
Ingwala de Mempaka		Bokanga d'Indjolo			Bakonka de Bandaka Watsiko
			Wetzi de Mempaka		
		Simba d'Ilonga			
		épouse	Mompoku de Bongonde	Bokaw de Bandaka Watsiko	
		Ekulu de Bongonde			

Un à un, ils arrivent ; leur lente démarche respire la force, mais cette impression se dégage plutôt de l'harmonieuse proportion du corps que du développement des membres.

Sous les rouges rayons du soleil couchant, ces corps bronzés prennent un éclat inaccoutumé ; des tons chauds s'en dégagent, soulignés par le pagne grenat. Le torse est bien moulé, mais la beauté de la ligne se révèle dans le bras qui descend, avec une aisance toute patricienne,d'une épaule impeccable. La tête est droite et portée par un coup souple et puissant.

Les voici groupés en cercle autour de nous ; pour se prêter un mutuel appui, l'un pose son bras, léger, sur l'épaule du voisin, la main d'un autre se pose sur le poignet d'un ami, et ces corps s'unissent, se lient l'un à l'autre avec une grâce et une noblesse qui eussent charmé Donatello.

Ils regardent, amusés, un détail de notre table, à moins que ce ne soit de notre chaise ; ils commentent avec enjouement, mais sans feu.

Voici que les yeux vifs, curieux, se voilent ; les physionomies si ouvertent, il y a un instant, se font sybillines : nous avons fait signe que nous allons parler. Maintenant, devant nous, nous ne voyons que des corps figés semblables à de beaux bronzes ; à peine si, de temps en temps, un bras s'arrondit, s'étend et nerveusement fouette les jambes du balai chasse-mouches.

Nous parlons ; nous nous essayons à parler avec chaleur, à peindre nos sentiments autant qu'à les traduire et nous cherchons à suivre sur les visages l'effet produit par nos paroles ; mais alors les yeux merveilleux qui sont fixés sur nous s'abritent pour un instant sous une lourde paupière ; le Wangata déteste l'indiscrétion. Notre allocution terminée, nous les invitons à rentrer chez eux.

Un coup de baguette magique ne produit pas de plus soudaine ni de plus complète transformation. L'harmonieuse chaîne se rompt en cent endroits : les hommes se mêlent, s'interpellent,se rejoignent,et tandis que certains se groupent pour se communiquer leurs impressions, d'autres détalent, bondissant comme des antilopes : nerveusement ils courent, se joignent, se dépassent et disparaissent enfin dans le lointain poussiéreux.

L'endurance des Wangata nous semble normale : ils ne se distinguent pas, sous ce rapport, des tribus voisines. Leur sensibilité physique, comparée à celle du blanc, nous paraît inférieure : il est hors de doute que nous ne pourrions supporter avec leur stoïcisme le long supplice que doit constituer une séance de tatouage.

Leur résistance à la faim et à la soif est plus grande que la nôtre, nous semble-t-il, et ce qui est certain, c'est qu'à subir des privations, leur humeur s'altère moins vite que la nôtre : le Wangata n'est pas maussade parce qu'il a faim depuis quelques heures.

L'acuité de l'ouïe et de la vue est remarquable,comparée à celle de l'Européen ; là où le blanc n'entend qu'un bruit, qu'un son simple, le Wangata

distingue des sons articulés ; là où le blanc qui possède une bonne vue ne perçoit qu'une masse aux contours indécis, le Wangata reconnaît et démêle des lignes, des traits, une démarche.

En ce qui concerne l'acuité du goût, de l'odorat et du toucher, nous ne pourrions exprimer qu'un sentiment ; nous n'avons tenté aucune expérience, car pour qu'une expérience fût concluante en cette matière, elle devrait porter sur un très grand nombre de sujets.

Il convient cependant de signaler le peu de sensibilité, à la chaleur, de l'épiderme wangata, encore que cela nous apparaisse propre à toutes les races congolaises : le Wangata se lave le corps avec une eau dont la température nous échauderait ; ses bains sont brûlants, nous n'y pouvons conserver pendant quelques secondes le bout du doigt.

Le Wangata nous semble parfaitement approprié au milieu dans lequel il vit ; son organisme est plié aux conditions de son milieu et aucune trace de dégénérescence ne nous est apparue.

La taille du Wangata dépasse, croyons-nous, la moyenne. Parmi les hommes comme parmi les femmes, on rencontre peu d'individus de petite taille, peu de très grande taille également.

La peau est brune, suffisamment claire pour déceler la rougeur ou la pâleur de l'émotion. Le Wangata apprécie la peau claire ; il considère que c'est un caractère essentiel de la beauté physique.

Les albinos (edumbu, altération elumbu) sont rares : nous en connaissons quatre, deux à Lolifa, deux à Coquilhatville (Bakusu). Les albinos inspirent au Wangata de la crainte, sinon de la terreur. En général, ils ne trouvent pas de femmes à épouser, et aucun Wangata n'épousera une albinos.

Les cheveux des Wangata sont crépus et assez longs. Lorsqu'ils ne sont pas tressés, ils atteignent jusque 15 cm de longueur.

Les yeux sont généralement très beaux, grands, allongés, ce qui donne une expression de douceur au visage, l'iris est souvent bleu sombre ou brun foncé, le regard est vif et brillant. On ne rencontre que de très rares cas de strabisme.

Nous ne connaissons qu'un Wangata atteint de goître (weke) ; nous n'avons jamais recontré de Wangata bossu (mongonzo). Les boiteux (botengu) ont tous contracté leur infirmité à la suite d'accidents.

Le Wangata ne se moquepas des êtres difformes ; il ne leur crée non plus aucune situation spéciale.

L'éléphantiasis est assez répandue, il est peu de villages où l'on ne rencontre des individus atteints de ce mal ; il ne détermine cependant que rarement des déformations monstrueuses.

La seule déformation artificielle à laquelle se livre le Wangata porte sur les dents.

Dans la plupart des cas, il ne fait que limer une ouverture triangulaire entre les incisives. Les dents se liment vers l'âge de 10 ans ; on emploie à cet effet un couteau à section rectangulaire appelé « loseno ».

Parmi les Wangata, on rencontre aujourd'hui beaucoup d'individus dont toutes les dents sont taillées en pointe : c'est une coutume introduite récemment.

Les tatouages sont simples et peu nombreux ; nous en parlerons dans la suite.

La dominante du caractère Wangata est l'insouciance : il apparaît généralement gai, doux dans ces rapports. Nous le croyons courageux sans héroïsme, dévoué sans abnégation. Sans être parresseux, il ne se distingue pas par l'amour du travail. Il aime l'éloquence, y est sensible et s'y exerce.

Poli sans obséquiosité, il est franc et loyal avec ses frères ; il ne ment qu'aux étrangers et aux blancs.

Son caractère expansif le rend très sociable, mais déplacé de son milieu il est bien vite la dupe de plus fins et plus retors ; son esprit devient alors chagrin.

Rien ne donne mieux l'idée de la sociabilité du Wangata que la façon de saluer un frère, un ami.

Aleko ? (tu es là ?) est le salut habituel. On y répond en prolongeant la dernière voyelle et en répétant le salut : o... aleko ?

Si le salut s'adresse à une personne qui a été absente pendant un certain temps, on fait une double salutation :

Wanne ! (soleil : bonheur !) à laquelle on répond : O... Wanne ! Aleko ?.....

Après une courte séparation on se salue par :

— Wonko !

— o-Wonko !

— o-Aleko ?

— o-Aleko !

Le bonjour national est : Oetswa ! (sois bien !) On y répond : Oetswalawe ! (sois bien, toi !), puis souvent les « Aleko ».

Les vieillards et les chefs sont salués avec plus de respect : Losako ! (je te salue) est le salut, l'hommage qui leur est réservé. Ils y répondent en énonçant une brève devise qui exprime soit un vœu, soit un état d'âme permanent. C'est ainsi que le brave chef Isoloko,à qui ses administrés ont tant donné de peines, répond au « losako ! » par « Bosisoa » (Hélas ! je suis las !) Isampoku, chef Wangata, qui ne s'est jamais montré tendre répond : « Onkatoie » (je n'ai pas d'oreilles, c'est-à-dire : je suis sourd à vos plaintes).

Enfin, il est une catégorie d'individus qu'on salue en battant deux fois

des paumes (le battement des mains est admiratif) ; ce sont les « n'kum » Quiconque s'oublie à dire soit « Aleko » soit « Losako » à un « n'kum » l'offense gravement et doit racheter sa faute par un cadeau.

Le Wangata ne salue pas le blanc à la façon indigène : il imite gauchement le salut militaire en portant la main au front. Pour que l'Européen soit salué à la façon indigène, il faut qu'il soit connu et aimé des populations.

Il n'est pas difficile d'acquérir l'affection de ces braves Wangata, car ils ne nourrissent aucun mauvais sentiment à notre égard et, s'ils détestent certains blancs, ce n'est pas parce que blancs.

III. LA VIE MATÉRIELLE.

A) ALIMENTATION.

L'alimentation est pour le Wangata un problème aisé à résoudre, car ses ressources en viandes, poissons et végétaux sont nombreuses et en même temps variées.

Sa mémoire ne conserve aucune trace d'un souvenir de famine : chacun mange à sa faim. Les marais très poissonneux de la région font qu'il consomme beaucoup de poisson, plus de poisson que de viande ; les villages riverains du fleuve ou du Ruki ne consomment presque pas de poisson. Les forêts lui fournissent surtout l'antilope et le cochon sauvage, les singes viennent ensuite ; enfin, occasionnellement, il mange les produits de sa basse-cour, ainsi que l'éléphant, le léopard, le chien, l'écureuil, etc. Les oiseaux n'entrent que pour une bien minime proportion dans son alimentation.

On peut dire que l'alimentation du Wangata est basée principalement sur le manioc et les bananes. Le poisson y entre pour une très grande part. Il en est de même pour l'antilope et le cochon sauvage, dont il fait une grande consommation. La préparation de *tous* les aliments est faite avec de l'huile de palme, soit que l'on mette dans les légumes des noix de palme, soit que l'on trempe la viande bouillie dans l'huile. Tous les mets sont fortement pimentés au moyen du pili-pili (piment rouge indigène).

Le Wangata se montre très friand de sel : les enfants wangata le mangent comme les nôtres mangent le sucre.

Le Wangata absorbe journellement une grande quantité de sucre en mâchant la canne à sucre. Les femmes en extraient par ébullition et évaporation une mélasse qu'elles mangent comme dessert.

Le miel est généralement abandonné aux femmes et aux enfants.

Noms français des animaux.	Noms indigènes.	MODE DE PRÉPARATION.	Observations. Animaux interdits aux femmes.
Tous les poissons.	N'se (nom générique)	Consommés frais ou fumés, ils sont bouillis avec quelques noix de palme et du pili-pili.	*N'sembe* (Lépidosirènes). *Kamba.*
Crevettes.	Befadzi		*Bekoko.*
Poules, canards.	»	Bouillis avec des noix de palme et du pili-pili se mangent avec le «manganzu» ou le «bekaie».	
Coqs de bruyère			
Faisans, pintades.			
Antilopes.	Boloko. Bombembe (kinda) Bofola (pambi) Budzi (Buli) Kulupa.	La viande se consomme fraîche ou fumée. Elle est bouillie avec des grains de pili-pili et mangée avec une sauce à l'huile de palme.	
Cochon sauvage.	Sombu.	Même mode de préparation que pour les antilopes.	
Singe.	N'kema		*Chimpanzé.*
Eléphant.	Dzoku		
Léopard.	Koie		*Léopard.*
Guépard.	Lowa(Bonkono)		*Guépard.*
Ecureuil.	Esende		
Hérisson.	Iko		
Chat sauvage.	Bomanga		*Chat sauvage.*
Tortue.	Ulu		
Genres de taupes.	Botomba		
Rat des marais.	Sibilis		
Crocodiles.	Bamba Koli Konde		*Caïman.* *Crocodile.*
Iguane.	Kekele		
Loutre.	Esofe		*Loutre.*
Mangouste.	Wundu		*Mangouste.*
Chenilles.	Beto		
Serpents.	Dzwa	Se mangent toujours après fumage.	
Tous les oiseaux (sauf le corbeau).	N'Deke.	Ne se fument jamais, sont mangés frais.	

Noms français des végétaux.	Noms indigènes.	MODE DE PRÉPARATION.	Observations.
»	Bekaie.	Bouillies, elles ont une saveur aigrelette très agréable : se mangent avec le poisson.	Feuilles d'un arbuste qui croît en buisson et donne un fruit rouge.
Champignons.	Bentolo.	Se mangent frits dans l'huile.	
Manioc doux.	Besumbu.	Les racines sont décortiquées et bouillies.	
Manioc amer. *a)* racines		On les décortique, puis on fait macérer pendant trois jours dans l'eau où elles perdent leurs sucs vénéneux. On fait bouillir ensuite, on obtient une pâtée qui se conserve cinq à six jours.	Sont à la base de l'alimentation des Wangata.
b) feuilles.		Bouillies avec quelques noix de palme constituent un plat d'épinards d'une saveur un peu aigre appelé « manganzu ».	
Bananes.	Bankando.	Mûres, s'appellent «ntela» (de : ateli), se mangent alors comme fruit. Vertes, elles sont décortiquées, bouillies et battues, elles tiennent dans l'alimentation des Wangata la place du pain.	
Igname.	Moma.	Bouillie avec des noix de palme.	
Palmier (cœur)	Esongo.	Bouilli, se mange avec une sauce à l'huile.	
(noix).	(nom différent d'après les palmiers).	Sont ajoutées aux légumes et au poisson en cuisson.	

Nous croyons fermement que les populations wangata n'ont jamais été cannibales. Actuellement l'anthropophagie a complètement disparu, mais jadis elle existait, comme elle subsiste encore chez les populations voisines, avec un caractère particulier, bien spécial, qui lui enlève beaucoup de son horreur.

Lorsqu'un homme parvient à tuer un ennemi détesté, abhorré, il crible le corps de blessures, il lui tranche la tête et la mange après l'avoir fait cuire. Ses compagnons se partagent les bras et les jambes. Manger son ennemi, c'est la suprême vengeance. C'est le tuer deux fois, c'est l'anéantir.

L'anthropophagie sous cette forme a existé chez les Wangata; les femmes ne prenaient aucune part à ces horribles repas, et jamais on ne mangeait de femme. Les esclaves pouvaient manger la chair de l'ennemi tué, mais on ne mangeait pas le corps d'un esclave, car la haine de l'homme libre, du « somi » va au « somi », au maître de l'esclave.

La géophagie est inconnue, non seulement chez les Wangata, mais encore chez les populations kundu voisines.

La boisson journalière du Wangata est l'eau. Il ne boit la bière de canne à sucre qu'à l'occasion des n'teke (réjouissances), assez fréquentes, il est vrai.

La bière de canne à sucre se prépare dans une auge creusée dans le tronc d'un arbre taillé en forme de pirogue et qui est installé à demeure devant l'habitation du chef ou d'un notable de l'étuka ; un arbre, le « bonkou » ou un groupe de palmiers l'ombragent toujours.

Les cannes à sucre sont découpées en morceaux de 5 à 6 cm et nettoyées; dans l'auge ils sont broyés sous des maillets de bois ; le suc est entraîné par l'eau qu'on ajoute au fur et à mesure, tandis que les parties fibreuses restent au dessus. Le liquide est recueilli dans des callebasses ; on les bouche et on les dépose sur le sol, abritées contre le soleil et la pluie par un toit léger. On les recouvre ensuite de tout l'amas de fibre des cannes à sucre : dès lors la fermentation commence. Elle dure une période de temps assez variable, qui dépend surtout du goût de l'indigène.

La bière de canne à sucre est consommée par tous ; il faut croire que jadis les femmes n'en consommaient pas, car les Wangata se plaignent que ce sont les femmes étrangères à la région qui apprirent aux leurs à boire.

La bière de canne à sucre — lorsqu'elle n'a pas trop longtemps fermenté — est d'un goût agréable : on peut en consommer de très grandes quantités sans ressentir la moindre ivresse ; mais le Wangata la préfère aigre, elle possède alors de faibles propriétés enivrantes.

Nous croyons cette boisson inoffensive en elle-même, malheureusement l'indigène éprouve le besoin de fumer beaucoup en la consommant :

il recherche dans le tabac l'ivresse que ne peut lui procurer la bière. Sa façon de fumer est d'ailleurs toute différente de la nôtre : alors que nous aspirons paisiblement de toutes petites bouffées, le Wangata, en une lente et profonde aspiration, s'introduit dans les poumons une énorme quantité de fumée ; il est fréquent qu'en abandonnant la pipe,après cette aspiration, il chancelle, étourdi et qu'il doive s'accrocher à quelqu'un pour ne point tomber.

Il fume le tabac vert, qui n'a subi aucune fermentation, tout au plus laisse-t-il sécher les feuilles au soleil, car il n'est pas rare qu'il prenne la feuille à la plante et la fume après une courte exposition à la flamme du foyer.

Il fume aussi le chanvre, qu'introduisirent dans la région les premiers soldats de l'État. Les fumeurs de chanvre sont nombreux, même parmi les femmes et les enfants. Disons cependant que, grâce aux efforts des Européens et aux lois édictées, la consommation du chanvre n'est pas journalière : il s'en faut même de beaucoup.

Parlant des effets produits par l'usage du chanvre, un Wangata nous disait : « On doit rire d'abord, puis on parle, on parle comme un fou, à tout le monde, à personne, on ne sait ce qu'on dit ; on a envie de courir, vite, très vite, de frapper, de se battre... puis on s'endort, et lorsqu'on se réveille on a mal à la tête et comme du feu dans la poitrine. »

C'est après avoir dormi que le fumeur de chanvre est déprimé : ses yeux sont vagues et les narines sont pincées, la voix rauque est brisée à tout instant par des accès de toux, un léger tremblement affecte souvent la tête.

Dans le tableau relatif à l'alimentation, nous avons souligné les aliments défendus aux femmes ; il n'existe d'interdiction que pour elles. Nous verrons dans « la vie religieuse » les raisons de ces interdictions.

Tout aliment, viande ou végétal, sauf les fruits, est, préalablement à la consommation, lavé et bouilli. Un réel souci de propreté préside à la préparation des repas.

La femme — car c'est à elle qu'est réservée cette tâchc — ne touchera à rien avant de s'être lavé les mains ; la poterie est minutieusement nettoyée et rincée.

A la préparation des repas, le Wangata n'associe aucune croyance superstitieuse, et les pratiques nécessaires n'ont aucun caractère rituel.

Si l'on demande au Wangata pourquoi il fait bouillir tous ses aliments, il répond : C'est parce que mon cœur le désire !

Les repas se prennent en commun, sous l'ingomba du chef de famille ; mais, généralement, les hommes mangent ensemble ; les enfants mangent avec leur mère.

Chaque femme prépare son manger : elle perçoit sur ces aliments une

portion qu'elle met à la disposition de son mari et de ses invités. Lorsqu'un homme possède un grand nombre de femmes, il désigne habituellement celle qui doit lui préparer ses repas.

La femme wangata aime à s'occuper de cuisine : celle qui est désignée pour préparer les repas du maître se montre toujours flattée d'avoir été choisie.

Si un indigène vient à passer devant le groupe qui prend un repas, le chef de famille l'interpelle et l'invite à venir y participer. Ne pas inviter le passant est pour celui-ci une grave impolitesse, comme le refus, non justifié, de s'y associer, est pour le chef de famille un outrage difficile à effacer.

L'invitation est toujours faite avec une grande cordialité et le chef de famille est toujours honoré d'avoir des convives autour de lui.

Les repas se prennent avec une dignité, une décence qui ne se rencontrent pas toujours dans des milieux plus civilisés.

Suivant le nombre des assistants, les femmes apportent des plats de terre cuite, noirs, dans lesquels sont déposés les aliments : les convives s'installent pendant que circulent les callebasses d'eau nécessaires aux ablutions. Chacun se lave les mains ; puis, sans précipitation, on plonge les doigts de la main droite dans les plats.

Un silence complet règne durant tout le repas ; il faut un incident pour qu'une exclamation vienne le troubler.

Le repas terminé, chacun boit, sans que les lèvres viennent en contact avec la callebasse ; on se lave les mains, les femmes desservent, les enfants se dispersent pendant que les hommes vont s'allonger sur les « boanga » pour y faire la sieste.

Le Wangata fait trois repas par jour : le premier vers 8 h. du matin, le second au milieu du jour, le troisième immédiatement après le coucher du soleil.

Nombreux sont les Wangata qui possèdent cuiller et fourchette, mais nul ne s'en sert.

Actuellement, les assiettes en faience ou en fer émaillé sont très répandues et fort en usage ; malgré l'introduction des gobelets et des verres à boire, le Wangata préfère laisser couler entre ses dents le filet d'eau de la callebasse.

Le Wangata mange accroupi sur un « boanga » ; les plats sont déposés sur le sol recouvert d'une feuille de bananier.

Le poisson ou la viande sont généralement préparés à part et baignent dans l'huile ; lorsque le menu comporte un légume (manganzu ou bekaie), il est ajouté à la viande ou au poisson ; la shikwangue ou les bananes sont servies sur un plat spécial.

Il n'est pas dans les mœurs wangata de constituer des réserves de vivres. Cela tient en partie au fait que le manioc se trouve à la base de l'alimen-

tation : tous les deux ou trois jours, les femmes vont retirer du champ une quantité déterminée de racines de manioc, qu'elles vont déposer à l'eau. Le grenier du Wangata, c'est la terre, qui conserve et accroît ses provisions.

Le poisson et la viande sont généralement conservés par fumage ; il en est de même des chenilles (beto), très abondantes à certaines époques de l'année.

B) SOINS DONNÉS AU CORPS.

Journellement le Wangata adulte se lave tout le corps à l'eau chaude, il s'enduit ensuite d'une légère couche d'huile de palme et se saupoudre, des pieds à la tête, de « ngula » ; les mains et les poignets doivent rester indemnes de « ngula ».

Le savon, soit d'origine indigène, soit d'importation, est actuellement employé par bon nombre de Wangata, mais c'est encore un article de luxe.

Nous croyons que le Wangata ignorait l'usage du savon, bien qu'aujourd'hui il n'est plus un village où quelques femmes, au moins, n'en sachent faire.

Voici comment elles procèdent :

Les épluchures desséchées des bananes, les troncs de papayers, les écorces contenant les fruits d'un grand acacia, d'autres végétaux encore sont réunis et mélangés au déchets des régimes de noix de palme. Lorsqu'une certaine quantité a été ainsi rassemblée, ou brûle le tout ; les résidus sont soigneusement recueillis et bouillis : on enlève toutes les cendres qui viennent surnager. L'ébullition est continuée jusqu'à évaporation presque complète : il reste alors un dépôt sirupeux noirâtre, qui est lavé et malaxé dans l'eau froide jusqu'à ce qu'il prenne un ton plus clair. Cette masse est ensuite versée lentement dans de l'huile de palme ; on délaie et on remet au feu jusqu'à ce qu'on obtienne une masse ayant la consistance de nos savons mous.

Le savon ainsi obtenu est terriblement caustique, mais il mousse assez bien ; il est presque certain que le Wangata tient de l'étranger ce procédé de fabrication.

Outre le lavage à l'eau chaude, le Wangata riverain a l'habitude de se baigner au fleuve au moins une fois par jour : hommes, femmes, enfants se baignent ensemble ; mais arrivés à un certain âge les hommes et les femmes n'entrent plus dans l'eau.

Nous avons dit que le Wangata se lave les mains avant et après chaque repas.

La partie du corps la moins hygiéniquement soignée est assurément la tête. Tous les Wangata portent les cheveux longs, tressés et ramenés de



PLANTATIONS D'IREHS A BOKATOLA.







PLANTATIONS D'IREHS A BOKATOLA.

l'arrière à l'avant en une sorte de corne qui surplombe le front ; certains en font deux cornes. Cette coiffure reste la même durant toute l'année. Cependant, et dès avant l'arrivée du blanc, les femmes avaient introduit dans la façon de se coiffer une plus grande diversité. Les enfants sont coiffés dès l'âge de 3 ans parfois, mais c'est généralement vers 5 à 6 ans qu'ils en adoptent définitivement l'habitude. L'homme ou la femme qui abandonne la coiffure indigène est celui qui veut rompre avec les mœurs de sa tribu. La massive coiffure du Wangata, tout antihygiénique qu'elle soit, peut trouver sa raison d'être dans le fait qu'elle abrite la tête des rayons solaires ; certaines tignasses constituent ainsi des casques économiques qui disparaîtront sans doute avec la généralisation du port du chapeau. Cependant les vieillards ne portent pas cette coiffure : ils ne tressent point leurs cheveux, mais ils revêtent une coiffure en peau d'antilope.

C'est la femme qui tresse la chevelure de son mari ; les femmes se coiffent entre elles. Une coiffure bien tressée reste environ quinze jours en bon état, car le Wangata prend soin de consolider cet édifice par une généreuse application d'huile et de « n'gula ». Il convient de dire aussi qu'il faut une grande demi-journée pour édifier une coiffure.

En parlant de la vie familiale, nous verrons que le deuil impose au Wangata l'obligation de se raser la tête, totalement ou partiellement, suivant son degré de parenté avec le défunt.

Le Wangata s'épile tout le corps : il s'arrache les cils et se rase les sourcils et la moustache ; de la barbe, il ne conserve généralement qu'une tresse sur le côté du menton, il l'enroule en tire-bouchon, mais n'y met pas de « n'gula ».

Le Wangata a des soins particuliers pour la bouche et les dents. Lorsqu'il sort de sa case, le matin, c'est à la bouche et aux dents qu'il consacre ses premiers instants ; sa brosse à dents n'est qu'un bâtonnet de bois tendre dont les fibres d'une extrémité constituent les soies ; il se rince à diverses reprises la bouche.

Les ongles des mains et des pieds sont toujours coupés extrêmement courts. Pour les pieds, cette pratique se justifie, car elle empêche qu'entre l'ongle et l'orteil des morceaux de bois, des épines, etc., ne s'introduisent. Quant aux ongles des mains, c'est probablement un souci de propreté, qu'implique leur façon de manger.

Le Wangata n'a pas de méthode d'éducation physique : les forces musculaires, l'agilité et le sang-froid se développent chez lui sans le secours des sports. La natation pas plus que la lutte ne revêtent chez lui un caractère sportif.

Le Wangata est fort peu tatoué. Comme tatouage de race, il porte le « pakatoie » (de paka : tempe, et litoie : oreille), c'est la « feuille de pal-

mier » qui lui couvre les tempes. Le « pakatoie » se tatoue dans l'enfance ; dans la suite, on le ravive habituellement. L' « ekwende » est une série de petites incisions horizontales qui descendent du sommet du front jusqu'à la base du nez.

Enfin, sur le ventre, les Wangata portent généralement l' « ingongolo », qui est une interprétation de la feuille de palmier.

Tous les tatouages se font par incision. Les parents confient le soin de tatouer leurs enfants à une femme qui en a le spécialité ; la rémunération de ce travail est dérisoire : on paie 2 mitakos (10 centimes) ou bien on donne un peu de « n'gula ».

Beaucoup de Wangata portent à l'heure actuelle les étoffes européennes ; jadis ils ne revêtaient que le pagne fait en fibres de raphia. Les vieillards et la plupart des « bosekota » (1) y restent fidèles. Ce pagne consiste en une bande de tissu de 1 m. à 1 m. 20 de longueur et de 40 cm de largeur ; il se passe entre les jambes et reste fixé, devant comme derrière, par la ceinture, sur laquelle il retombe. La ceinture, en peau d'antilope, est large d'environ 10 cm. Le vêtement de la femme est plus rudimentaire : il se compose d'une ceinture tressée en fibres de raphia, dont la plus grande largeur, au milieu, ne dépasse pas 6 cm et qui se termine par des cordelettes se nouant sur le ventre ; cette ceinture maintient une bande d'étoffe de 10 cm de largeur qui passe entre les jambes.

Les tissus sont fabriqués par les hommes, les femmes tressant elles-mêmes leurs ceintures de raphia.

Les jeunes filles ne portent que des fourrures ; elles les abandonnent au moment de leur mariage.

Les circonstances diverses de la vie ne modifient pas l'habillement du Wangata : il porte les mêmes étoffes dans les réjouissances que lors des funérailles, à la chasse ou au travail.

Le pagne wangata, qu'on trouve dans tout l'Equateur, est le vrai pagne de forêt : il laisse les cuisses libres et ne risque pas d'être accroché aux lianes épineuses de la forêt.

Le Wangata ne met aucune espèce de chaussure.

Anciennement, il portait aux chevilles et aux poignets des bracelets de fer ou de cuivre formés d'une tige de 4 à $5^{m}/_{m}$ de diamètre, enroulée en six ou sept spires. Depuis l'introduction du laiton par les Européens, le Wangata a délaissé, en grande partie, les ornements de fer ; les femmes surtout ne portent plus que du laiton.

Certaines femmes appartenant à des hommes importants s'ornent d'un collier de laiton dont le poids atteint parfois 7 et même 8 kg !

Aux jambes, elles ajustent la jambière de laiton, qui pèse de 3 à 4 kg.

Cette jambière repose sur le cou-de-pied : les spires vont en s'élargissant

(1) Bosekota : c'est l'homme d'au moins 25 ans.

de façon à embrasser le mollet, sans le comprimer. Enfin, aux poignets, elles portent les bracelets de laiton formés de sept à huit spires et dont la hauteur ne dépasse jamais 9 cm.

Les caissettes de zinc dans lesquelles sont emballées certaines marchandises d'Europe sont très recherchées par le Wangata ; il en fabrique des anneaux que les coquettes noires se disputent avidement ; ces anneaux se portent, en séries de cinq généralement, aux poignets et aux chevilles.

La femme wangata attache un grand prix à ces parures, qui nous semblent être des instruments de supplice. Par eux-mêmes, ces ornements n'indiquent pas de classe sociale, ni de fonctions; ils marquent simplement que le maître professe une certaine considération pour celles à qui il les donne.

C) HABITATION.

Un coup d'œil sur la carte de la région montre que le Wangata construit son village sur les plateaux peu élevés qui émergent de la grande forêt inondée. Ces plateaux sont, eux aussi, boisés. L'aire de déplacement du village est, à de rares exceptions près, limitée par les marais qui environnent le plateau.

Le village wangata se développe toujours d'après une ligne sensiblement droite qui parcourt le plateau suivant sa plus grande dimension : il occupe donc une crête.Cette ligne est habituellement le sentier.

Des deux côtés et à 4 à 5 mètres du sentier, les maisons sont accolées les unes aux autres : cependant entre les habitations d'une famille et celles des familles voisines, on réserve un espace inoccupé, d'importance variable, mais jamais inférieur à 3 ou 4 mètres.

Le village wangata (comme tous les villages bokote) se distingue nettement des villages des tribus voisines : c'est ainsi que les Bosanga et les n'Kole du sud et les Bombwandza de l'est adoptent comme dispositif la succession d'angle rentrants, chaque angle étant occupé par un homme et ses femmes. Dans le village wangata, chaque homme construit, à droite et à gauche de sa maison, une ou plusieurs habitations pour ses femmes.

Il ne construit pas, comme le Bombwandza, une maison pour chaque femme : il réserve à chacune d'elles une partie de maison.

Les croquis et les vues que nous reproduisons plus loin montrent les différences essentielles dans la disposition des villages chez les Bokote et les Bombwandza.

L'arête du toit wangata est droite, celle du toit bombwandza ou n'kole est courbe : ces différences sont imposées par l'emploi des matériaux qui interviennent dans les constructions : le toit bombwandza est plus pratique, sa forme lui donne une plus grande solidité et lui assure un maximum

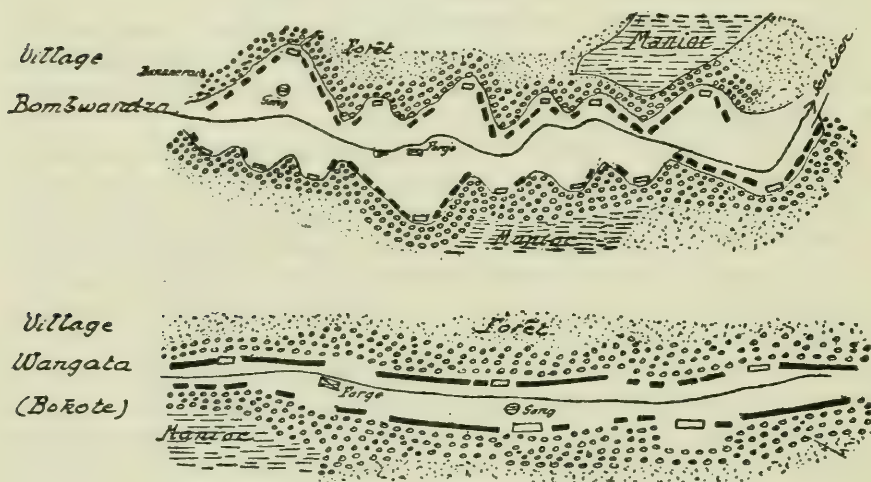
de résistance aux vents, les pans plus inclinés déterminent un meilleur écoulement des eaux. Si le Wangata en a modifié la forme, c'est qu'au lieu de disposer des feuilles de « kongo », il ne peut utiliser que le « n'dele », le « nsé-sé » ou le « m'pete », feuilles de palmiers qui ne se prêtent pas aussi bien à la confection d'une toiture courbe.

Les Wangata se groupent par famille ; à proximité de la maison du père les fils élèvent la leur ; lorsqu'ils prendront femme, chacun de son côté construira une maison qu'il agrandira à mesure que sa famille augmentera.

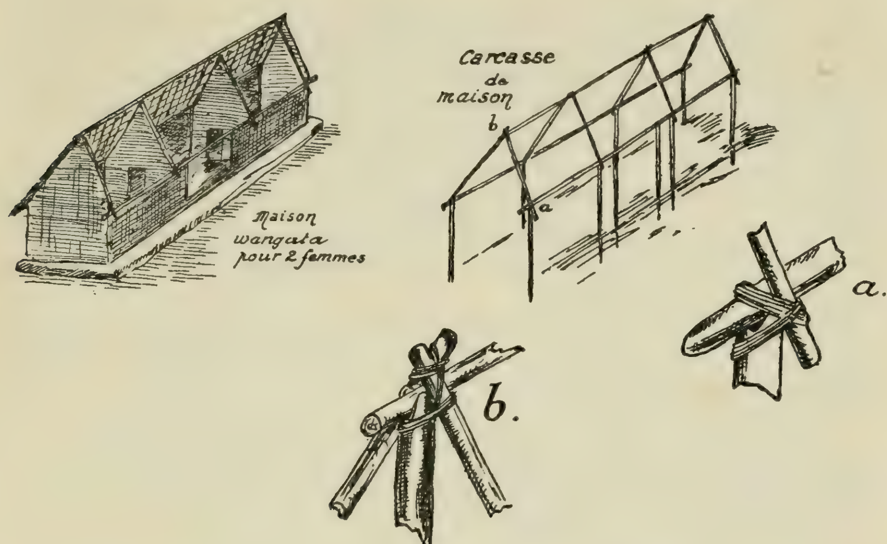
Lorsqu'un Wangata vient à décéder, l'emplacement qu'il occupait, lui, ses femmes et ses esclaves, est abandonné, on laisse les maisons tomber en ruine, l'herbe croître et le temps effacer le souvenir du défunt. Un jour, un de ses fils ou de ses neveux vient mettre le feu aux paillottes effondrées, les femmes nettoient, sarclent, balaient, puis sur l'ancien emplacement on procède à l'édification de nouvelles maisons, qui seront occupées par l'héritier et sa famille.

Cependant la fréquence des déplacements de village fait que, bien souvent, un emplacement abandonné par suite de décès n'est pas réoccupé : les fils créent d'emblée de nouvelles installations lors du déplacement du village.

Les villages wangata prennent leur extension sur le sentier : ils se développent donc en longueur ; ils se déplacent latéralement au sentier,



dans la plupart des cas. En fait, lorsque le village se déplace, le sentier se déplace aussi. En dehors de l'existence des groupements batshua, aucune agglomération n'existe dans la forêt.



L'installation comme le déplacement des villages ne donne lieu à aucune cérémonie : tout au plus, la décision est-elle prise au cours d'un « n'teke ». Le village est entretenu par les femmes : journellement elles doivent nettoyer les abords des cases, enlever les herbes qui croissent devan- les maisons et enterrer les immondices ou les déposer dans les bananeraies ; mais, en règle générale, elles s'acquittent fort mal de cette tâche.

L'entretien des sentiers menant d'un village à l'autre est du ressort des hommes, mais ils éprouvent une véritable répugnance à exécuter ce travail et les Européens ne disposent d'aucun moyen pour les y contraindre.

Dans le village wangata, on distingue trois genres d'habitations :

1° L' « ingomba », maison ouverte à tous les vents, sous laquelle se tient le Wangata durant toute la journée ; c'est le lieu de réunion des hommes : là se discutent les différends ; c'est sous l' « ingomba » que le noir prend ses repas, qu'il se laisse coiffer, qu'il sommeille et rêve ;

2° La maison dans laquelle le Wangata passe la nuit ; elle se trouve toujours très près de l'ingomba ; le Wangata y enferme ses arcs, flèches, etc. ;

3° La maison des femmes.

Dans le village Wangata, on ne réserve pas d'emplacements spéciaux pour les malades ; lorsque leur mal est contagieux, les patients se retirent dans la forêt, sous une hutte hâtivement élevée ; quant aux étrangers, ils sont hospitalisés par l'un ou l'autre notable du village.

Les villages wangata ne sont pas fortifiés, nous croyons qu'ils ne le furent jamais, même au cours des périodes les plus troublées.

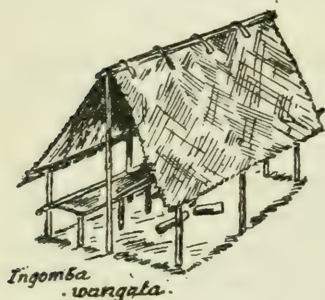
Les batshua (1) sont généralement installés sur l'un des flancs ou sur les deux flancs du village kundu (2), à quelques centaines de mètres à l'intérieur ; le batshua a adopté le même type de village que le kundu.

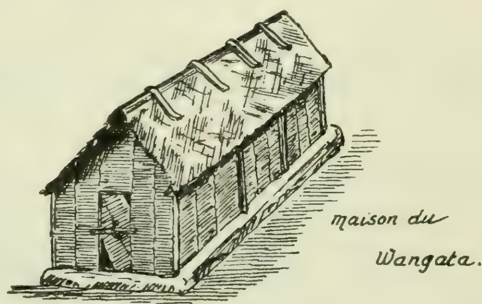
Les petits croquis ci-après peuvent donner une idée assez précise de l'ingomba et de la maison du Wangata. Quant à la maison des femmes, c'est une variante de la maison du Wangata ; elle est généralement plus longue, car, lors même qu'elle n'est destinée qu'à une seule femme, elle doit comprendre deux places.

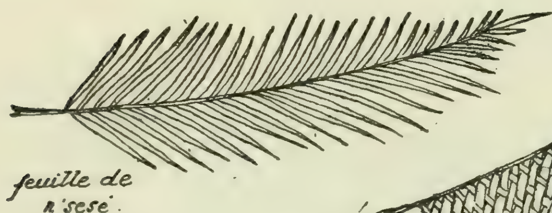
Mais habituellement elle est construite pour loger plusieurs femmes. Bien souvent, elle est constituée par plusieurs maisons accolées les unes aux autres et couvertes d'un toit unique.

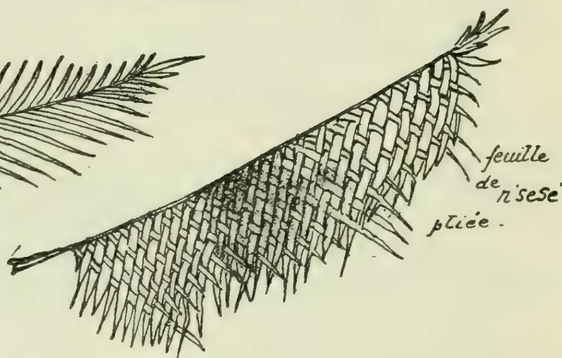
Nous donnons ci-contre le type de maison de femme qui se rencontre le plus fréquemment : cette maison abrite deux femmes.

Les maisons Wangata sont toujours surélevées de 10 à 20 cm au-dessus du sol par un massif d'argile battue.









La carcasse des maisons est en bois ; le Wangata utilise à cet effet des perches de 10 à 15 cm de diamètre. Lorsque la carcasse est édifiée et que

(1) Voir note relative aux batshua.

(2) Kundu signifie dans ce cas : homme libre.

les parties sont fortement reliées entre elles au moyen de lianes, la maison est fermée par de doubles cloisons (intérieurement et extérieurement). Entre ces cloisons, le Wangata place des feuilles qui doivent arrêter le vent. Ces doubles cloisons présentent un grand inconvénient : elles abritent toutes sortes de bêtes, depuis les rats jusqu'aux moustiques. Actuellement bien des Wangata remplacent la double cloison de bambous et son bourrage de feuilles par une simple cloison intérieure, constituée par des écorces d'arbres étendues et formant panneau.

La toiture est habituellement en « n'dele » quelquefois en « n'se-sé », rarement en « m'pete ».

Le n'dele, feuille du bambou, forme une véritable tuile quand il est replié sur lui-même ; c'est un excellent élément de toiture. Les épines, fines comme des aiguilles, dont est couvert le n'dele, empêchent les rats et les souris d'élire domicile dans le toit.

Une toiture en n'dele bien établie dure huit et même dix ans.

Le n'se-sé, feuille d'un palmier de marais, s'il n'est pas bien enfumé, présente l'inconvénient d'être très rapidement dévoré par les insectes. Une toiture en n'se-sé ne dure guère plus de deux ou trois ans.

Perches, bambous, lianes, n'dele et n'sesé se rencontrent en grande abondance dans la forêt marécageuse, à proximité du village ; l'indigène wangata n'est donc jamais embarrassé de trouver des matériaux de construction. Ces facilités l'incitent à peu entretenir ses habitations : il est de règle d'attendre qu'une maison tombe en ruine pour la réparer ou la reconstruire ; bien souvent aussi, on patiente jusqu'au prochain déplacement de village plutôt que reconstruire ou de renouveler des toitures.

L'habitation wangata n'est guère meublée. Lorsqu'on pénètre sous l'ingomba wangata, on aperçoit au centre le foyer, qui, d'ailleurs, n'est indiqué que par quelques bûches qui achèvent de se consumer. Sur un des longs côtés — parfois sur les deux — se développe un lit de repos qui sert de siège au maître et à ceux qui pénètrent sous l'ingomba.

Intérieurement, à la toiture, sont suspendus des filets de chasse, des « monganga » (1), des dépouilles d'antilopes et de cochons sauvages, un filet de danse emplumé, etc. Parfois, un ou deux boanga s'allongent près des bûches.

Dans la maison du wangata, on ne rencontre guère davantage.

Le lit est constitué par un massif d'argile de 30 cm de hauteur, d'environ 2 mètres de longueur et de 1 m. à 1 m. 20 de largeur. Il est recouvert d'une triple natte en écorce de bambou, et actuellement de couvertures, dans la plupart des cas.

A la toiture sont accrochés les arcs et les flèches, des monganga de chasse, du tabac, etc.

(1) Monganga = remède, talisman.

L'indigène wangata habite seul sa maison ; pour la nuit, il y convoque l'une ou l'autre de ses femmes.

Les maisons de femme comprennent toujours une chambre à coucher par femme ; une cuisine est affectée à chaque femme ou bien deux femmes se partagent ce local, qui n'est utilisé qu'aux heures brûlantes de la journée ou en cas de mauvais temps.

Assez fréquemment, les portes des habitations des femmes donnent accès sur les bananeraies, au lieu de s'ouvrir sur le chemin. Nous ignorons la raison de cette disposition spéciale (1).

La hutte indigène n'est que bien rarement éclairée ; lorsque le Wangata doit pénétrer la nuit dans sa maison, il s'éclaire d'un tison qu'il balance régulièrement pour en aviver l'éclat. Il connaît cependant les propriétés éclairantes du copal et ce produit se trouve à sa portée ; il pourrait aussi confectionner une veilleuse à l'huile de palme, mais il faut croire que voir clair la nuit ne lui est pas indispensable et qu'en tout cas les avantages d'être éclairé ne compensent pas l'effort qu'il devrait faire pour recueillir du copal ou fabriquer de l'huile.

Le Wangata se procure du feu par friction de deux morceaux de bois ; mais il est rare qu'il doive recourir à cette opération, car généralement le feu couve toute la nuit soit dans sa maison, soit sous son ingomba, de sorte qu'au matin, il suffit de l'attiser.

Le Wangata n'attribue au feu aucun rôle social, domestique ou religieux. Nous ne connaissons nulle légende ou croyance particulière se rapportant à cet élément.

D) MOYENS D'EXISTENCE ET OCCUPATIONS.

Les occupations du Wangata sont très variées : aucune ne le domine, ne l'absorbe entièrement. La chasse cependant prend une grande partie de son temps.

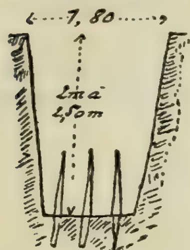
Le Wangata use de trois procédés généraux de chasse ; il les applique presque uniquement à la chasse à l'antilope et au cochon sauvage. Il ne tue les autres animaux qu'occasionnellement, car ils sont moins nombreux et d'un moindre rapport ; or, le Wangata ne considère la chasse que comme un moyen d'existence et non comme un sport :

1° Le piège : le Wangata creuse dans la forêt un certain nombre de trous de 2 m. à 2 m. 50 de profondeur. Le fond de ces trous est armé de pieux appointés sur lesquels le gibier vient s'enferrer, en tombant.

A la surface du sol ces trous ont une largeur de 60 cm et une longueur de 1 m. 80 à 2 mètres. Dans ce procédé de chasse, l'art consiste à bien rele-

(1) Peut-être est-ce pour faciliter la fuite des occupants en cas de surprise, d'attaque nocturne.

ver les pistes, à installer les trous sur leur parcours et à les dissimuler adroitement ;



2° Le filet : le Wangata développe parfois plusieurs centaines de mètres de filet pour capturer l'antilope. La chasse au filet, exigeant un assez nombreux personnel pour tendre les filets et rabatre le gibier, se pratique en groupe, à l'époque des hautes eaux surtout, lorsque l'aire d'habitation du gibier est réduite à un minimum ;

3° L'affût : c'est surtout pour tuer le cochon sauvage que le Wangata se poste à l'affût dans ses plantations.

Le Wangata chasse surtout au piège et à l'affût ; il laisse aux batshua le soin de capturer les antilopes vivantes, au filet.

La chasse à l'affût et au piège se pratiquent individuellement ou par famille. Habituellement le père s'en va en forêt avec ses fils adolescents ou adultes et ses esclaves.

Le Wangata chasse accompagné de chiens : les batshua sont passés maîtres dans l'art de dresser les chiens ; ils les vendent ordinairement tout dressés.

Le butin de chasses menées collectivement est partagé entre les familles qui y ont participé. On ne prélève jamais rien sur ce butin pour les chefs, que la chasse soit individuelle ou collective.

Dans les chasses individuelles, la bête appartient à celui qui l'a tuée ou blessée, quel que soit l'endroit où l'animal va tomber. S'il est trouvé par un indigène d'un village voisin, sur territoire voisin, il est rapporté à celui qui l'a blessé, mais ce dernier est tenu d'en donner une partie ou de payer une contre-valeur.

Les armes de chasse du Wangata sont le fusil à piston et l'arc.

Nous ne décrirons point le fusil à piston, connu de tout le monde.

L'arc wangata a 1 m. 50 de hauteur environ, il lance des flèches d'environ 40 cm à dard barbelé.

Pour tuer les oiseaux et les petits animaux, le chasseur a des flèches de bois, très legères, sans dard de fer ; l'extrémité est appointée, durcie au feu et légèrement barbelée.

Les procédés de pêche des riverains sont totalement différents de ceux dont usent les Wangata de l'intérieur.

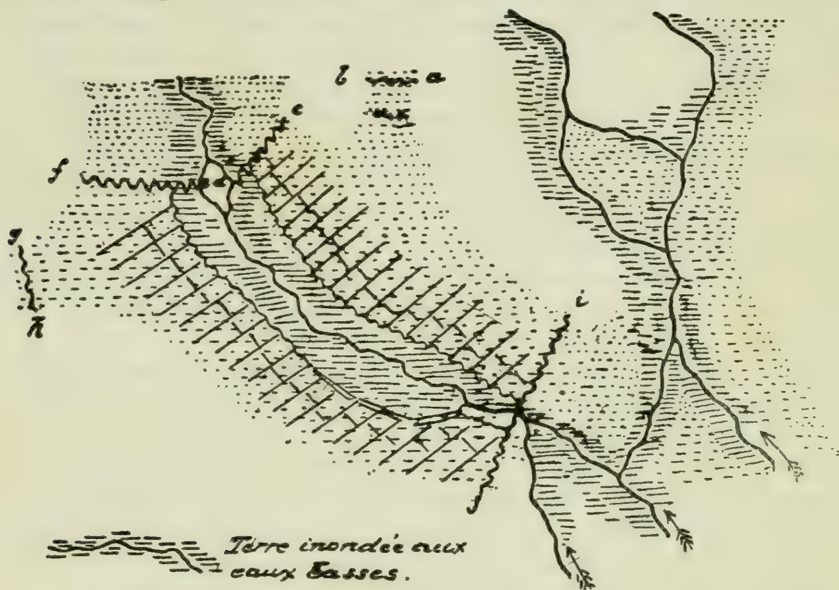
Examinons d'abord les méthodes de pêche de ces derniers.

La pêche proprement dite, c'est-à-dire la capture du poisson, est faite par les femmes wangata, mais ce sont les hommes qui préparent l'emplacement et enferment le poisson que les femmes iront ramasser.

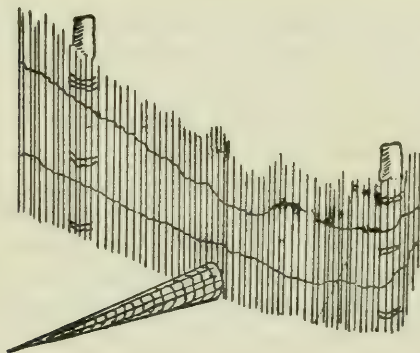
Avant de les mettre à l'œuvre, il est utile de dire que plusieurs fois par an (trois fois habituellement) les eaux des rivières et des marais qui les forment atteignent un niveau assez élevé, qui diffère d'avec le niveau le plus bas d'un mètre environ. Dans la forêt basse et peu accidentée, cette diffé-

rence de niveau détermine une augmentation très grande de la surface inondée ; il nous est impossible de citer un chiffre quelque peu approximatif, mais nous sommes certain de rester en dessous de la réalité en disant que la surface inondée est décuplée à l'époque des hautes eaux.

Lors donc que les eaux sont basses et que les Wangata prévoient un relèvement du niveau à bref délai, il se rendent dans le marais avec les nattes et les nasses qu'ils ont confectionnées.







En *ab*, ils tendent une première natte, fixée à des piquets enfoncés profondément dans le sol ; ils exécutent la même opération en *cd*, *ef* et *gh*. Aux endroits qui seront le plus tôt inondés, ils fixent au pied de la natte des nasses : ce sont les seules issues que trouveront les poissons.

Les nattes tendues et les nasses placées, les Wangata rentrent chez eux ; de temps en temps, ils vont visiter les nasses pour en retirer le poisson que les eaux montantes y auraient entraîné.

Les eaux ayant atteint leur plus grande hauteur, ils vont fermer la rivière en *ij*.

Lentement les eaux se retirent, mais dès le premier jour les hommes sont allés au marais et ont tendu le long de la rivière, sur la limite du terrain inondé et du marais, des nattes peu élevées : là où l'eau est peu profonde ils construisent, avec des troncs d'arbres, des branchages, de la boue, une digue peu élevée.

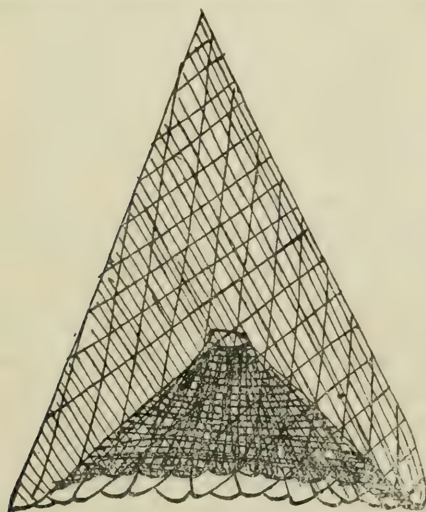
Les eaux continuent à se retirer. Les femmes wangata se rendent alors dans la forêt : elles se partagent la surface inondée et délimitent immédiatement leur lot en élevant de petites digues : tous les lots doivent avoir front sur le marais proprement dit, car les femmes, se servant d'un petit panier en guise d'épuisette, se mettent à vider l'eau de leur bassin dans le marais. Au fur et à mesure qu'elles épuisent l'eau, elles capturent les poissons couchés dans la vase.

Les femmes mènent ce travail avec une ardeur sans pareille.

Dès que le bassin contigu au marais est vidé, elles passent à la seconde partie de leur lot.

Il n'est pas nécessaire de faire remarquer que ces délimitations des lots n'ont pas le caractère géométrique que comporte le croquis : celui-ci est surtout schématique ; dans la pratique également, il est rare que tout le village ne choisisse qu'un endroit du marais pour y pêcher.

Les riverains du fleuve et du Ruki pêchent de la même façon dans les forêts marécageuses qui se trouvent derrière leurs villages ; en outre, ils pêchent en eau profonde, au moyen de filets.



Grande nasse de pêche.

Mais la pêche la plus fructueuse pour les riverains est celle qu'ils font à l'embouchure des petites rivières ; comme les Wangata de l'intérieur ils ferment la rivière ou un de ses bras par des nattes solidement fixées à des piquets : aux endroits peu profonds, ils placent d'énormes nasses qui atteignent parfois 2 mètres de diamètre. Ces nasses sont confectionnées de telle sorte que le poisson qui y pénètre ne peut que difficilement en sortir.

Les pêcheurs riverains « elinga » travaillent en groupe de trois ou quatre généralement. Mais il est fréquent de voir des pêcheurs travailler isolément ou avec l'aide d'un jeune garçon.

Une occupation très importante pour le Wangata est la cueillette des régimes de noix de palme et la fabrication de l'huile.

Dans chaque village wangata, quelques indigènes agiles ont la spécialité de cueillir les régimes du palmier ; ils le font non seulement pour eux-mêmes, mais aussi pour autrui, moyennant une légère rémunération.

Il est fréquent cependant que ce soient les célibataires vivant dans l'orbe d'une famille qui approvisionnent celle-ci en noix de palme.

La cueillette des régimes présente toujours un certain danger ; il faut monter au haut de palmiers qui atteignent parfois 20 mètres, et là se livrer au dur travail de dégager le régime et de le couper.

Les méthodes d'ascension varient avec les individus : certains montent à l'aide d'une ceinture qui embrasse les reins de l'homme et le tronc du palmier ; d'autres en fixant au tronc, au fur et à mesure de leur ascension, des bâtons qui servent d'échelons ; enfin, il en est qui le font par leurs propres moyens : les batshua excellent à monter de cette façon.

Lorsque l'homme atteint le haut du palmier, il se dresse ou s'assied sur une des branches ; à coups de hache ou de couteau, il dégage le régime, qui, tranché, tombe au pied du palmier.

Nous avons vu que le Wangata fait une grande consommation de noix de palme : il en mange journellement ; mais il en use surtout pour sa fabrication d'huile.

Les noix, enlevées du régime et nettoyées, sont légèrement bouillies : on extrait l'amande qui se trouve à l'intérieur ; ces amandes ne reçoivent aucune utilisation. La pulpe est placée dans un grand entonnoir fait de lianes et de feuilles de bananier et fixé entre trois pieux ; elle est déchiquetée et écrasée à coups de pilon de bois : l'huile s'écoule lentement par un étroit orifice ménagé à la base de l'entonnoir.

Lorsque l'écoulement devient insignifiant, la pulpe est retirée et placée sur un plan incliné sous lequel on entretient un feu clair donnant une douce chaleur.

L'huile s'écoule alors sous l'influence de la chaleur, suivant le plan incliné ; elle est recueillie dans une feuille de bananier pliée en gouttière et amenée dans des récipients. Enfin, la pulpe chaude est encore placée dans un pressoir, qui extrait l'huile par torsion.

La récolte des rayons de miel est une opération dangereuse, à laquelle le Wangata ne se livre qu'occasionnellement.

Les abeilles établissent souvent leur ruche dans des troncs d'arbres morts.

Lorsque le Wangata, au cours de l'abatage d'une forêt, est amené à couper un arbre portant une ruche, il s'empresse d'enfumer les abeilles, qui se dispersent alors rapidement, mais il est rare qu'il puisse saisir les rayons sans se faire piquer.

Les batshua usent d'un autre procédé : lorsqu'ils ont remarqué une ruche, ils attendent que la nuit soit venue, entretemps ils préparent une bouillie de feuilles spéciales qui dgagne une odeur nauséabonde. Ils vont alors dans la forêt.

L'un d'eux, porteur de la bouillie, grimpe sur l'arbre ; il atteint ainsi la ruche, dont il bouche les ouvertures au moyen de sa bouillie ; quelques jours après, il retourne à la ruche, dégagne les ouvertures et s'empare sans danger des rayons : « L'odeur de la bouillie a tué toutes les abeilles, » dit-il.

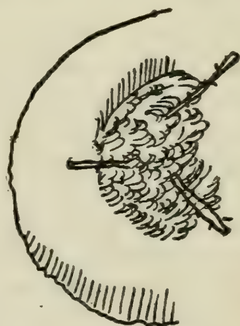
Le Wangata laisse égoutter le miel contenu dans les rayons, il comprime ensuite ceux-ci dans la main pour en extraire les dernières gouttes ; la cire est jetée aux détritus.

Le miel de la région de Coquilhatville-Bokatola a été jugé, en Europe, comparable à nos meilleurs miels de table ; la cire a été estimée à 3 francs le kilo.

En matière d'agriculture, l'homme wangata ne fait qu'une chose : il abat la forêt et débite les arbres, il y met aussi le feu après avoir rassemblé en d'énormes tas les branches et branchages épars.

Après le déplacement d'un village, ces travaux s'exécutent sinon en commun, tout au moins en groupe ; c'est-à-dire que chaque famille abat la surface jugée nécessaire à ses besoins. Dans la suite, lorsqu'un homme juge que ses plantations ne pourront satisfaire à ses besoins il étend celles-ci, avec l'aide de ses fils, de ses esclaves ou des célibataires qui vivent autour de lui et participent à sa table. Car seuls, les hommes mariés possèdent des plantations.

Lorsque la forêt est abattue, les branches brûlées et les plus gros arbres coupés, les femmes prennent possession du lot de leur mari. La plus vieille d'entre elles, parfois la mère du mari, partage le lot entre toutes les femmes en tenant compte de leur force, de leur âge, de leur état de santé, etc. Les femmes se mettent à l'œuvre, elles nettoient à la houe ou au couteau le terrain qui leur est dévolu et y plantent les bâtonnets de manioc.





Profil, Plan et Butte de manioc

La femme wangata ne fait pas la butte complète lorsqu'elle plante son manioc : elle creuse à la houe une rigole semi-circulaire et rejette les terres au centre.

Entre les buttes de manioc, on plante généralement du maïs.

L'entretien des plantations, comme leur établissement, incombe à la femme ; c'est elle aussi qui récolte le maïs lorsqu'il est mûr et le manioc au fur et à mesure des besoins de la famille.

Les plantations sont généralement situées à une assez grande distance du village ; cependant, il arrive que des parcelles cultivées se trouvent contiguës au village.

Tout autour de celui-ci, les Wangata plantent des bananiers : ce sont ordinairement les hommes qui établissent ces plantations, mais les femmes les entretiennent aussi longtemps qu'il est nécessaire de le faire.

Les plantations de canne à sucre se font comme celles de manioc.

C'est l'homme aussi qui plante son tabac, son piment (pili-pili), mais les femmes plantent le « bekaie », les arachides, etc.

Ces plantations secondaires se font soit entre les bananiers qui croissent derrière la maison, soit devant celle-ci.

L'outillage agricole est rudimentaire, mais d'un bon rendement ; il comprend la hache, la houe et le couteau.

La hache se compose d'une lame de fer triangulaire enfoncée dans un manche solide ; entre les mains du noir, son rendement est supérieur à celui qu'il obtiendrait avec une bonne hache d'importation.

La houe indigène est sensiblement ronde,son diamètre dépasse rarement 10 cm ; elle ne permet qu'un travail superficiel.

Le couteau n'a guère plus de 20 cm de longueur : il ne rend pas les services qu'on peut obtenir d'une bonne machette. C'est avec ce couteau que l'indigène coupe le taillis et les petites branches. Le Wangata n'a ni bêche ni pioche.

L'agriculture est peu pratiquée par les riverains : cela tient à des conditions locales et non à un sentiment de dédain.

Jadis les Wangata possédaient de nombreuses chèvres, mais l'époque troublée des débuts de l'occupation vit fondre leurs troupeaux ; actuellement ceux-ci se reconstituent. Les poules et les canards sont particulièrement nombreux dans la région. Il n'est si pauvre vieille femme qui ne possède au moins quelques poules.

Le Wangata ne mange que rarement les œufs ; de temps en temps, les femmes et les enfants en mangent, cuits durs.

Le Wangata ne consomme pas davantage le lait de ses chèvres. Celles-ci sont mises à l'abri des griffes du léopard dans des sortes de block-haus qu'on édifie au milieu du village.

Les poules et les canards, qui ont fort à faire pour échapper aux serpents, aux mangoustes et même au guépard, sont abrités la nuit dans un tronc d'arbre évidé qu'on ferme par une porte en bambous.

IV. LA VIE ÉCONOMIQUE.

Pour se faire une idée quelque peu exacte de la vie économique des Wangata, il importe de se pénétrer de l'extrême simplicité de leur organisation sociale et, en même temps, de la facilité de vie que leur créent les conditions de sol et de climat.

Pour vivre, le Wangata n'a qu'un minimum d'effort à fournir ; l'agriculture, l'industrie, la chasse, la pêche, le commerce, la défense du foyer, etc., se partagent déjà cet effort.

Dans l'ituka, tout homme est alternativement agriculteur, artisan, chasseur ou guerrier ; chacun est juge, éventuellement justicier.

Du fait que, dans la vie économique comme dans la vie sociale, le Wangata ne relève que de lui-même, il peut vivre dans une grande indépendance.

Les deux conditions : un minimum d'effort pour vivre, un minimum de dépendance, donnent à la vie sociale du Wangata un caractère spécial, qui apparaîtra dans les aspects sous laquelle nous l'examinerons.

A) INDUSTRIE.

Les Wangata, hommes et femmes, s'adonnent à l'industrie dans les limites de leurs besoins directs. Généralement, le travail se fait invividuellement. Il est trop simple pour exiger une division dans son exécution. En réalité, il n'existe pas de catégorie d'individus adonnés spécialement à l'industrie: dans chaque village on rencontre,par exemple,un forgeron ; c'est un indigène, chef de famille, occupant la situation sociale que lui assurent sa fortune et ses alliances.

Il est le forgeron parce que sa science et son habileté lui permettent de forger plus rapidement, plus économiquement qu'un autre.

Il travaille pour lui-même ; il travaille aussi pour autrui, moyennant une rémunération déterminée, payable généralement en monnaie indigène.

La métallurgie n'est plus guère active chez les Wangata.

Jadis ils exploitaient des mines de fer ; les principales, situées entre Lofosola et Bandaka Watsiko, sont aujourd'hui complètement abandonnées.

Le minerai de fer se rencontre à une faible profondeur (3 à 4 mètres). Le

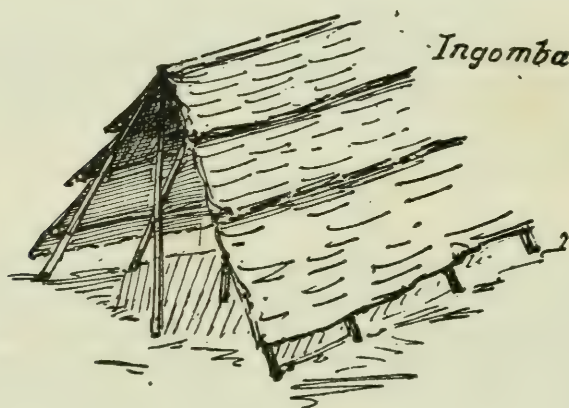
Wangata le traitait selon une méthode se rapprochant de celle dite « catalane ».

Mais depuis notre occupation, le Wangata trouve plus facile, plus économique,d'acheter son fer dans les stations. Les bandelettes de fer qui encerclent les ballots et celles qui consolident les caisses trouvent de nombreux acquéreurs.

Jadis également, le Wangata achetait son cuivre aux Losakani, qui occupent la région d'Irebu : actuellement, il possède le laiton, introduit par l'Européen.

Le forgeron (bo-tudji) est resté le seul artisan du fer (bolo). Son art se réduit à transformer notre fer en couteaux, lances, fers de flèche, bracelets, etc. Mais l'importance de ce travail diminue de jour en jour, car nous lui fournissons, à bon compte, des machettes de travail, des couteaux d'usage courant et des coutelas de parade.

La forge (dji-tudji) est généralement installée sous une ingomba de forme particulière, devant la maison occupée par le forgeron.



La soufflerie (n'kuka) est constituée par une masse d'argile traversée par un canal central dans lequel est projeté l'air de quatre soufflets.

Le forgeron est toujours assisté de deux aides qui font manœuvrer les soufflets ; lui-même surveille l'âtre dans lequel se trouve le métal qu'il fait chauffer.

L'enclume wangata consiste en une masse de fer ayant la forme d'un cône tronqué. La grande section est armée d'une pointe qui pénètre dans une pièce de bois.

Le marteau du forgeron est une masse de fer sensiblement cubique du poids d'un kilogramme environ, qui est fixée à un manche court.



Femmes Wangata

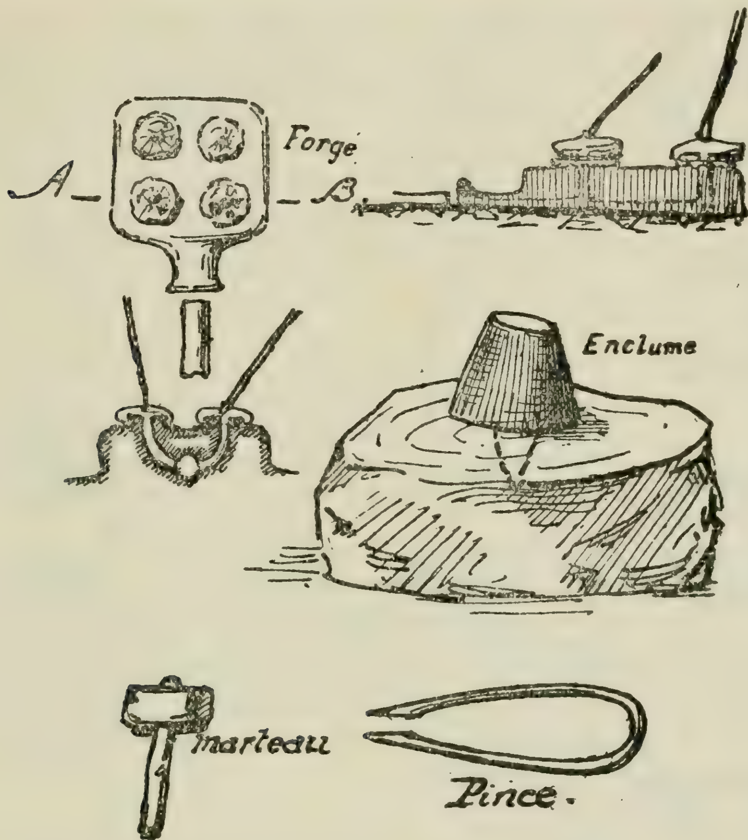


Village d'Ipeko (région Wangata)

F. DRICOT & Cie



Femme Wangata habillée d'étoffes européennes.



La pince la plus employée est la liane recourbée.

La poterie est une industrie réservée aux femmes des villages riverains du Ruki. Boieka, Boangi, Bantoie fournissent des pots à toute la région des Wangata.

La terre dont les potières se servent s'appelle « yomba».

C'est une sorte de kaolin gris clair,qui se rencontre en abondance sur les rives du Ruki et de ses petits affluents, mais fort peu à l'intérieur, ce qui explique que les gens de l'Hinterland sont tributaires des riverains pour leurs poteries.

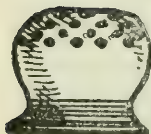
L'introduction de casseroles et de pots en fer émaillé n'a pas tué l'industrie potière ; au contraire, car les gens de Coquilhatville doivent même aller acheter leur poterie jusqu'à Indigende.

Le yomba est malaxé et pétri avec grand soin, puis il est tourné à la main en une bande circulaire, très épaisse d'abord et qu'on amincit sans cesse jusqu'à ce qu'elle ait une épaisseur de 4 à 6 $^{m}/_{m}$.



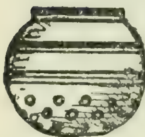
Ce cylindre constitue la paroi droite du vase. Ce pot sans fond est alors appliqué sur un mince gâteau de yomba, auquel une patiente et habile manipulation va donner la forme d'un fond de pot et qui adhérera finalement à la paroi. Après quelques retouches, le pot est retourné. On le dépose à l'ombre pour sécher.

Si le séchage n'a pas provoqué d'accident, le pot est orné de quelques rayures, puis cuit sur un feu doux.



Le Wangata n'orne ses poteries que de dessins fort peu compliqués : ce sont, en général, des lignes parallèles, concentriques, quelquefois disposées en séries. Nous n'avons jamais vu de peinture sur poterie.

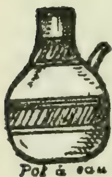
La potière (bokengi) tourne ses pots et les vend. C'est son mari qui va en pirogue chercher le yomba nécessaire ; ce sont habituellement des enfants, garçons et fillettes, qui font le premier malaxage du yomba.



Le produit de la vente des pots sert à acheter la shikwangue, les bananes, l'huile et les noix de palme nécessaires à l'alimentation de la famille, car les villages riverains n'ont généralement que fort peu de plantations : cela tient surtout à l'absence, à proximité du village, de terres cultivables ; bien souvent, le village riverain n'est qu'une rive assez élevée adossée à la forêt inondée.

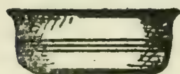


L'industrie du bois comprend la construction de pirogues, de cercueils, de gongs et de mortiers. On peut y ajouter le travail des poignées de couteau.

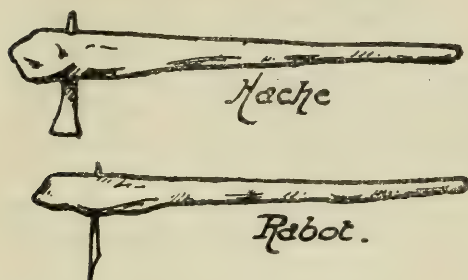


L'artisan du bois s'appelle « bobongo » ; son outillage est des plus primitifs ; nous lui connaissons deux outils : la hache et le rabot ou hermin.

Les dessins ci-dessous représentent ces outils, fort simples, très solides et extrêmement pratiques. Le rendement de la hache est tel que des propositions ont été faites pour substituer, dans les mains du personnel agricole de la colonie, la hache indigène à la hache d'importation.



Les Wangata n'ont jamais été grands constructeurs de pirogues ; ils achètent aujourd'hui encore leurs pirogues soit dans l'Ikelemba, soit dans le Ruki ou la Busira. Ils ne possèdent d'ailleurs pas de grandes pirogues : les riverains ne pratiquent la pêche qu'aux abords des rives.



La construction des gongs est chose plus courante. Il est rare que celui qui veut posséder un gong recoure au bobongo : généralement il le fait lui-même, ou bien un de ses frères ou un de ses fils exécute le travail.

Il en est de même pour les mortiers et les chaises indigènes. Chacun fabrique ce qui lui est nécessaire.

Le bobongo est surtout un fabricant de cercueils.


Section d'un gong.

Mais il ne fait pas exclusivement que cela : il cultive, il chasse, il pêche comme les autres indigènes.

Chaque indigène fabrique lui-même les lits mobiles appelés « boanga » ainsi que les pagaies qui lui sont nécessaires.

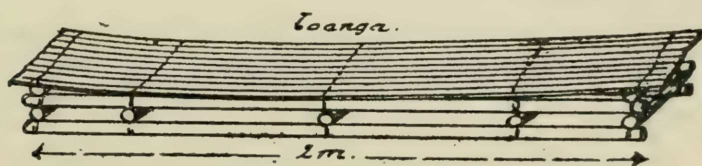
Les couteaux sont souvent emmanchés par le forgeron, mais il n'est pas rare que l'indigène confectionne lui-même le manche.

Le tissage est actuellement complètement abandonné chez les Wangata. Depuis qu'ils peuvent se procurer presque pour rien des étoffes d'importa-





tion, ils ont renoncé à tisser les fibres (m'pekwa) du palmier raphia (djipeke).



Il n'existe plus actuellement de tisseur (bo-kundji) et malgré toutes nos recherches, nous n'avons pu nous procurer un métier à tisser (bonkwa ou bonkango) originaire de la région.

Les vieillards et les « bosekota » continuent cependant à porter les étoffes indigènes ; celles-ci sont unies, à trame simple ; elles sont teintes au n'gula, qui leur donne une belle nuance amarante.

Le Wangata fabrique les cordes nécessaires à la confection de ses filets au moyen de « n'kosa », fibres d'une sorte de liane. Chaque indigène fabrique les cordes dont il a besoin ; c'est un travail réservé aux hommes.

La vannerie est le lot des femmes. La « botongi » (vannière) est généralement une vieille femme à qui l'âge et les infirmités interdisent les rudes travaux. Elle confectionne des paniers pour les autres femmes de son mari ou pour les femmes de son fils.

La fibre employée en fine vannerie provient de la plante appelée « benombe », dont la feuille « kombe » est utilisée dans certaines régions pour la construction des toitures.

Pour la grosse vannerie, on emploie une sorte de rotang appelé « baluw » ou « bekow » ou encore « bilekaw ».

Toutes les femmes savent tresser des paniers (yuka).

Les ouvrages de vannerie sont sans ornementation et d'un type à peu près uniforme.

B) COMMERCE.

Tous les jeudis, au point du jour, un marché s'ouvre sur le chemin de Wangata-fleuve à Coquilhatville.

Ce marché est presque uniquement achalandé par les villages wangata ; quelques villages bofidji viennent de temps en temps l'enrichir de leurs apports.

Shikwangues, noix et huile de palme, canne à sucre, feuilles de manioc, piment indigène, œufs, poules, canards, poisson sont échangés contre les étoffes, le sel, les couteaux, les ceintures, etc., qu'apportent les travailleurs de Coquilhatville.

La coutume a réglé les opérations du marché : tout s'y traite au comptant de la main à la main. Si un différend surgit entre deux traitants, ils se retirent du marché et ensemble vont soumettre leur cas à un arbitre, soit Européen, soit indigène.

Aucune restriction ne vient limiter la quantité ou l'espèce des marchandises qui peuvent être offertes, vendues ou achetées sur le marché ; tout individu, blanc ou noir, homme ou femme, étranger ou esclave, peut acheter et vendre.

Toutes les opérations sont de détail, aucune grosse transaction ne s'y conclut.

La police du marché n'est assumée par personne et jamais nous n'entendîmes rapporter que des abus s'y fussent commis.

Quoique toutes les marchandises d'importation soient admises en paiement, le Wangata ramène toujours leur valeur au mitako. C'est, en grande partie, à ce marché que se fixe la valeur du jour des articles importés : ainsi la brasse d'indigo drills vaut généralement 36 mitakos (1 fr.

80 c.) Mais ce prix subit de nombreuses fluctuations ; nous l'avons vu s'élever à 2 fr. 50 c. (50 mitakos) et nous l'avons connu à 1 fr 50 c. (30 mitakos).

Il arrive aussi que le Wangata vienne apporter une marchandise qu'il entend *troquer* contre un objet d'importation.

L'ancienne monnaie indigène, le « likonga », ne se rencontre plus guère. Le likonga est le lourd bracelet de cuivre, qui, actuellement, vaut 50 mitakos.

Le Wangata ne possède aucun système arrêté de mesures. Il estime, à vue, les quantités en poids ou en volume et propose un prix.

Il compte les mitakos, et jadis les « makonga » ; il mesure à la brasse les étoffes.

Le marché du jeudi à Coquilhatville n'existe que depuis l'installation de cette station, car les Wangata n'éprouvent guère le besoin de faire des échanges entre eux. Ils ne font du commerce que tout à fait occasionnellement.

Lorsqu'un Wangata désire tel objet, telle étoffe, il s'empresse de les acheter, sans s'informer s'il ne peut se les procurer ailleurs à meilleur compte. Il n'entend rien à la spéculation. Offrez-lui presque pour rien un objet dont il n'a pas besoin aujourd'hui, il refusera de l'acheter, sans songer que, dans huit jours ou un mois, il devra peut-être payer le même objet quatre ou cinq fois plus cher.

Les relations commerciales sont d'ailleurs rendues pénibles par le mauvais étai[t] des chemins : le transport des matières pondéreuses est extrêmement difficile, car le Wangata ne fait rien pour améliorer ses chemins. Il semble qu'il lui soit indifférent de marcher dans le marais ou de circuler, à moitié accroupi, dans la forêt.

Peut-être doit-on chercher dans ces conditions une des causes du peu d'entrain que manifeste le Wangata pour le négoce et de son manque de flair commercial.

Cet état d'esprit se modifiera certainement : déjà le Wangata s'étonne de voir que les anciens travailleurs ou soldats de la colonie parviennent à vivre presque uniquement des bénéfices qu'ils retirent de leurs transactions commerciales. Avec l'introduction du numéraire, il est certain que son esprit s'ouvrira, qu'il se familiarisera bien vite avec les procédés du commerce.

V. LA VIE FAMILIALE.

A) LA NAISSANCE.

En avril 1909, nous étions à Bandaka-Watsiko lorsque nous entendîmes le « lokale » (1) annoncer la naissance de deux jumeaux. Nous nous réjouîmes du hasard qui allait dérouler sous nos yeux des cérémonies certainement intéressantes. Après nous être enquis de l'accouchée, nous nous dirigeâmes vers sa demeure. Entretemps le « lokale » faisait rage : il portait à tous l'annonce de la bonne nouvelle. Deux enfants ! Pour le noir, c'est la perspective de la fortune !

Nous arrivons devant l'habitation : déjà une foule de voisins — surtout de voisines — nous y a devancé. Nous demandons à voir les enfants, on nous répond qu'on est occupé à les laver. Cependant quelques instants après nous pouvons contempler les deux marmots noirs — toujours blancs au moment de leur naissance — que l'on vient de saupoudrer de « n'gula ». Nous demandons des nouvelles de la mère : « Attends, nous répond le mari, elle va venir. » Nous n'avons pas le temps de protester : la mère apparaît. Les femmes la congratulent, la prennent dans leurs bras en poussant des « sote » admiratifs.

Informés qu'on danserait le soir, afin de célébrer l'heureux événement, nous nous rendîmes devant la maison du mari : une vingtaine de femmes s'ébrouaient en battant des mains ; en cercle, se faisant face, elles rythmaient sur l'ilongo (2) les mouvements des hanches, les piétinements, les claquements de mains ; à tour de rôle, une d'elles s'avançait en sautillant jusqu'au centre, s'arrêtait et d'un vigoureux coup de reins projetait son ventre en évidence. La mère faisait partie de la ronde et lorsqu'arrivait son tour de s'avancer dans le cercle, elle mettait sa coquetterie à donner un coup de reins plus énergique, à mieux arrêter le mouvement que les autres danseuses. Et les spectateurs passifs battaient deux fois des mains, en poussant un « ô » profond et admiratif. L'héroïne de la fête ne prit pas longtemps part au divertissement ; on voulut bien nous prévenir qu'elle était fatiguée : on le serait à moins !

La naissance chez la Wangata n'est précédée d'aucune cérémonie ; ni réjouissances, ni danses, ni prières, ni conjurations ; c'est une race qui possède une grosse, bonne, solide philosophie. Ennuyée par nos questions, fatiguée de notre insistance à vouloir trouver quelque chose qui n'était pas, une vieille Wangata nous répond : Pourquoi danserions-nous ? Savons-nous s'il vivra ? savons-nous quand *il voudra* sortir. Non nous ne faisons rien, rien, rien... nous attendons et nous dansons ensuite.»

(1) Lokale : gong.
(2) Ilongo : gong de danse des femmes.

En fait, la femme Wangata enceinte travaille jusqu'à la veille, même jusqu'au jour de son accouchement. Tout au plus s'abstient-elle des travaux les plus pénibles, tels que le transport du bois de chauffage. Ses rapports avec l'homme cessent un mois ou trois semaines avant la délivrance et, durant cette période, le mari est tenu à la continence : alors même qu'il posséderait dix épouses, il doit les délaisser ; il installe son lit dans la maison de celle qui bientôt sera mère, il l'entoure de soins. Lorsque la femme se sent saisie par les premières douleurs, elle prévient son mari, qui prend son couteau et une houe et va, à quelques mètres de la maison, dans la forêt, nettoyer un petit emplacement ; il court ensuite prévenir deux voisines expérimentées — jamais sa mère — que sa femme va être délivrée, il demande leur assistance. Les voisines et le mari écartent les enfants du voisinage, ils aident la femme à gagner la forêt, l'installent assise, sur un tronc renversé de bananier. Et quand les douleurs se font plus violentes, une assistante s'agenouille derrière la parturiente et des deux mains faisant effort sur les épaules, la presse contre elle : l'enfant est recueilli entre les mains de la seconde assistante, qui l'emporte immédiatement pour le laver à l'eau tiède. Le cordon ombilical est habituellement tranché à 6 cm. du ventre, l'appendice est serré par de fines ligatures. Immédiatement après avoir accouché,la mère reçoit à boire de l'eau froide, elle est lavée par l'assistante avec de l'eau très chaude puis avec l'aide de son mari, elle regagne sa maison, s'y couche sur son lit jusqu'au soir.

Jusqu'au soir : car il faut qu'elle figure dans la danse, organisée par les voisines. Si elle s'abstenait de danser, elle perdrait ses cheveux dès le lendemain.

L'enfant, lavé et couvert de poudre de « n'gula », est confié à une voisine qui l'allaitera durant trois jours. La mère ne pourra allaiter son enfant qu'après avoir purifié ses seins. A cet effet, le mari fait choix d'une herbe déterminée (ndengo), il nettoie quelques cannes à sucre, les coupe, place le tout dans un mortier indigène et pile jusqu'à ce que le suc de l'herbe et de la canne à sucre soit exprimé ; il recueille cette liqueur et la confie aux assistantes, qui en frictionnent les seins de la mère : elles expulsent ensuite par traction et compression le lait des seins, ensuite elles les lavent à l'eau chaude. Dès ce moment, la mère peut allaiter. Le cordon ombilical doit toujours être enterré, si on veut que l'enfant vive. Les cordons des jumeaux doivent être enterrés à la bifurcation de deux chemins et l'on accumule en ce lieu deux tas de feuilles. Tout passant doit déposer une feuille, une brindille d'herbe sur chaque tas jusqu'à ce que le père les vienne disperser. Ne déposer que sur un tas, c'est vouer l'enfant oublié à une mort certaine. A la naissance de jumeaux, on tend aussi en travers du chemin, devant la maison de la mère, une corde qui intercepte la voie. Sous cette corde,on construit une petite maison — un toit sur quatre per-

ches fichées en terre. La mère vient s'installer, durant les journées de toute la semaine qui suit l'accouchement, sous cet abri. Elle reçoit là les innombrables visites que lui font les habitants des villages voisins. Quiconque passe sous la corde doit déposer une double offrande : deux mitakos, deux bananes, deux noix de palme. L'offrande doit être double pour ne pas compromettre la vie d'un des enfants. On peut cependant ne rien offrir.

L'allaitement se prolonge fort longtemps. Il n'est pas rare de voir des gamins de 3 ans prendre le sein. Les femmes Wangata ne connaissent pas les « remplaçantes » sauf le cas — très rare — de décès de la mère.

Le vocabulaire wangata contient une grosse, une sanglante injure : c'est « bentulu ». Le bentulu est celui qui ne s'est pas présenté la tête en avant. De ce fait, la mère conçoit un gros chagrin, elle imagine son enfant incomplet, elle ne l'en aime pas moins, mais le père le méprise un peu.

L'être difforme est soigné avec la même tendresse ; il est innocent, aux yeux de tous, de sa difformité. Devons-nous ajouter que ces cas de difformité sont extrêmement rares ?

Une bizarre coutume —qu'à notre avis il ne faut pas considérer comme une cérémonie purificatrice — veut que, pendant que le mari prépare la liqueur qui doit laver les seins de sa femme, celle-ci dénombre devant une ou deux voisines les hommes qui l'ont possédée. Le mari écoute silencieusement, il ne peut exprimer ni joie ni dépit. Nous nous sommes efforcé de découvrir le sentiment avec lequel la femme faisait cette confession, nous ne nous sommes convaincu que d'une seule chose : c'est qu'elle n'éprouvait aucune contrition. Le noir Wangata n'attache aucun sens moral ou immoral au rapprochement sexuel : c'est pour lui un acte naturel, comme manger, boire ou danser. Ce qui nous affermit dans cette conviction, c'est le sentiment de dédain avec lequel on considère la femme qui, avant d'avoir son premier enfant, n'a connu que trois ou quatre hommes ; c'est la grande considération qui s'attache à celle qui en énumère quarante. Aussi inclinons-nous à croire que cette confession constitue plutôt un hommage à la virilité du père. Il est important aussi de relever que cette énonciation ne se fait plus à la suite des accouchements suivants (1).

L'avortement est chose connue. La femme qui a à se plaindre de son mari se fait avorter. Celui-ci s'en venge en la battant, parfois aussi il la renvoie à son père, en réclamant la restitution de la dot.

La femme se fait avorter en prenant des lavements d'eau chaude dans

(1) L'énonciation incomplète entraîne pour l'enfant des conséquences ; il ne fera point de selles tant que la liste ne sera pas complète. Cette éventualité assure la sincérité de la mère. Il n'est pas indispensable que la mère se souvienne du nom de chaque homme : lorsque sa mémoire lui est infidèle à cet égard, elle rappelle le lieu, le temps et les circonstances du fait.

laquelle elle a mélangé le suc amer d'une plante nommée « panga ». Pour hâter les effets de ces lavements, il n'est pas rare que la femme ingurgite en même temps une décoction de cette plante. Il n'est pas rare non plus qu'elle en meure. Le Wangata réprouve l'avortement comme il réprouve le vol : véritablement, il se voit frustré dans ses intérêts matériels les plus directs.

La femme enceinte qui commet l'imprudence de préparer ses aliments sur un feu ayant servi à cuire de la viande de crocodile, de léopard ou d'aigle aura des couches prématurées.

L'enfant est la propriété du père. Si le père est esclave, l'enfant appartient au maître. C'est le père qui donne à son enfant le nom qu'il portera. Dès ce jour également, si l'enfant est du sexe masculin et si c'est un premier-né, le père sera appelé du nom de son fils, précédé du préfixe Is (o-a-i-e). Ainsi le père de Bontolu s'appellera Isen'tolu ; le père de Bombandu s'appellera Isambandu, etc. On donne habituellement aux enfants le nom d'un ascendant du père, mais lorsqu'une femme a donné à son mari plusieurs enfants, il est fréquent que le père autorise la mère à donner à un de ses enfants le nom d'un ascendant pris du côté maternel.

Une curieuse croyance veut que, si une mère ne parvient à conserver en vie aucun de ses enfants, si tous ceux-ci meurent dans les premiers jours de leur naissance, cela doit être attribué au fait que les noms qui leur furent donnés déplaisaient à Dzakomba (Dieu). Le Wangata use alors d'une naïve et charmante supercherie : l'enfant qui naîtra de cette femme, il l'appellera Ofadzina (of = négatif, privatif, dzina = nom) : Dieu n'aura plus de raison de se fâcher. Les femmes conservent habituellement ce nom, les hommes l'échangent, arrivés à l'adolescence, contre un nom quelconque.

Nous n'avons à signaler aucun cas d'infanticide. L'amour maternel trouve dans l'intérêt du père un puissant auxiliaire pour préserver l'enfance de ce fléau : pour le Wangata, l'enfant, même difforme, n'est jamais une charge.

Durant la période 1906-1910, le mouvement de la population nous a paru tendre vers l'augmentation. Ce résultat n'est peut-être que superficiel, car les recensements de cette région n'ont jamais été faits dans le but de déterminer le sens du mouvement. Certains villages se sont accrus au détriment d'autres. Enfin, il existe une population flottante assez considérable que, tour à tour, on assimile aux Wangata ou non. Afin de résider à proximité d'une grande station, bon nombre de Bofidji, d'Indjolo, d'étrangers à la race Kundu même, viennent s'installer à demeure sur le territoire des Wangata. Aucune statistique ne mesure ce mouvement d'immigration. Si nous considérons les vingt dernières années, il faut s'en rapporter aux estimations très imprécises des vieux

Wangata. Ils nous disent: Il y avait alors autant d'hommes forts (bosekota) qu'aujourd'hui il y a de femmes, et chaque homme possédait bien plus de femmes qu'aujourd'hui, car à l'heure actuelle nos femmes et nos esclaves prennent la fuite. Si ma femme ne veut plus de moi, elle va se réfugier soit chez les Pères, soit chez le blanc; nos esclaves sont devenus tes soldats, tes travailleurs. Tous les jours nous enterrons un de nos frères. Jadis, avant la venue et même au temps de Likoka (commissaire de district Lemaire) lorsqu'un homme mourait, tous les villages venaient l'enterrer ; si nous devions faire la même chose aujourd'hui, nous ne nous reposerions jamais !

Et comme nous demandions à quoi ils attribuaient cette diminution de la population, s'il fallait en accuser l'émigration ou la maladie, si c'était un ralentissement des naissances, ou autre cause, ils nous répondirent : « Tes fusils ont tué des hommes, mais les Indjolo en ont tué bien plus ; l'homme qui est fort à la guerre est fort pour faire des enfants ; non, ce n'est pas la guerre ; aujourd'hui les femmes n'enfantent plus, les enfants ne deviennent pas hommes, et les hommes meurent. Sais-je pourquoi ? Dis-le nous, toi, blanc ! »

Nous croyons effectivement la population wangata considérablement réduite. Nous ne nous en alarmons pas cependant. Il faut déterminer les causes de cette réduction, concevoir qu'elles ont agi en même temps et que leurs conséquences, réunies, se sont traduites par cette diminution.

Voyons les causes résultant de l'occupation européenne :

a) A ses débuts, elle a causé des victimes ;

b) Elle a refoulé vers l'intérieur un certain nombre de Wangata ;

c) Elle a prélevé un tribut d'hommes pour constituer la force publique, pour remplir les cadres de ses travailleurs ;

d) Elle était insuffisante pour réduire, pour faire disparaître les causes antérieures de mortalité : guerres de tribu à tribu, de village à village, crimes isolés, etc.

Toutes les nouvelles causes de diminution sont donc venues *s'ajouter* aux causes antérieures,

e) La situation des Wangata — à proximité des confluents de trois grandes rivières : Ubangi, Ruki, Ikelemba — on pourrait y ajouter la Lulonga— a favorisé leur dispersion. Un grand mouvement a dû exister. La région des Wangata a fourni beaucoup de travailleurs aux missions, aux sociétés qui se sont installées dans les bassins de ces rivières. Cette dernière cause subsiste toujours.

Nous ne tenons aucun compte de l'apparition de la maladie du sommeil. Nous trouvons que les causes énumérées ci-dessus suffisent pour expliquer la diminution de la population. Aujourd'hui ces causes n'existent plus — sauf la dernière—ou n'agissent plus avec la même force. Nous avons le sentiment que la diminution s'est arrêtée et même qu'une légère augmentation se manifeste. Il est cependant certain que la maladie du

sommeil fait des victimes chez les Wangata. Nous croyons qu'elle en a fait, dans une plus forte proportion peut-être, avant notre arrivée. Nous n'en tenons donc pas compte dans la recherche des causes de la dépopulation constatée, tant par sincérité de calcul que pour réagir contre la fable, qui se crée, que la maladie du sommeil tue toute la population africaine. Il doit être entendu que nous ne parlons que de l'Equateur.

La fécondité de la femme Wangata est normale, les soins donnés à l'enfance ne laissent rien à désirer, les pratiques abortives pour être connues ne sont pas communes ; la polygamie, comme l'entend le Wangata, n'est pas préjudiciable à l'accroissement de la population (1) ; les relations consanguines sont exceptionnelles ; s'il est vrai que les soins hygiéniques pourraient être plus intelligemment compris, les grandes épidémies sont cependant inconnues ; les guerres ont cessé, il règne une abondance relative. Le Wangata peut toujours apaiser sa faim. Enfin aucune habitude vicieuse, aucune pratique contre nature, ne mine la race. Elle doit donc progresser en force, en nombre, en intelligence.

L'usage du chanvre — inconnu des anciens — est très répandu, mais ce n'est pas encore, hâtons-nous de le dire, un péril. La culture du chanvre exige de grands soins : il doit être planté dans un endroit bien nettoyé, dans un sol gras ; tant que la plante est jeune, elle doit être abritée contre le soleil et journellement arrosée ; ces conditions imposent à l'indigène de planter son chanvre près de sa maison, presque sur la voie publique. Il suffit donc qu'à de courts intervalles de temps un Européen passe par le village pour anéantir ces plantations.

D'une façon générale, l'éducation des garçons est faite par le père, ou par un de ses esclaves. L'éducation des filles reste confiée à la mère. En fait, cette éducation ne comporte pas grand' chose. Il suffit au petit Wangata d'ouvrir les yeux ; il s'instruit de lui-même. Il s'instruit aussi dans la société des autres enfants, ses aînés. Lorsqu'il le juge nécessaire, le père — ou la mère – intervient d'un conseil. Il réprimande, il ne frappe ses enfants que fort rarement, et dans des circonstances très graves. L'enfant — l'adolescent — n'est tenu à aucun travail. L'enfant habite la maison de sa mère jusqu'au jour où ses camarades le ridiculisent, en lui demandant s'il est encore si jeune que les soins de sa mère lui soient toujours nécessaires. Dès ce jour, l'enfant va habiter la case d'un de ses aînés, célibataire. Ensuite, il se met à rassembler des matériaux pour édifier sa maison. Il choisit toujours un emplacement voisin de celui qu'occupe son

(1) Il est avéré que le minimum de naissances se rencontre dans les milieux monogames : ce sont nos soldats, nos travailleurs et particulièrement nos boys qui ont le moins d'enfants. La chose nous a été confirmée en ce qui concerne les travailleurs des chemins de fer des Grands-Lacs.

père, il participe aux repas de la famille, sans supporter aucune charge et il ne se sépare des siens pour créer un nouveau foyer que le jour où son père lui donne une femme.

Nous n'avons pu relever aucune pratique d'initiation soit à la vie publique, soit à la vie privée.

B) LE MARIAGE.

Nous sommes porté à croire que c'est lorsque son fils atteint l'âge de douze ou treize ans que le père lui donne une épouse.

Depuis longtemps, des relations ont rapproché les jeunes Wangata : on n'y attache point d'importance. Lorsque le père est riche, il donne à son fils, dès que celui-ci cesse d'habiter la maison maternelle, une jeune épouse. En réalité, elle n'est encore que sa fiancée, car elle réside chez sa belle-mère jusqu'au jour où son mari la fera venir habiter sous son toit. Les parents n'interviennent en rien pour avancer ou pour reculer ce moment : le jeune mari décide seul de l'instant où il « cesse de craindre la femme ». Précédemment déjà, ils dansent et jouent ensemble, ils se partagent les produits de cueillette, de chasse et de pêche ; ils sont des époux et tous les considèrent comme tels. Une certaine gloire rejaillit même sur l'époux qui, vite, « cesse de craindre la femme », tandis que l'indigène ne ménage point ses quolibets à celui qui reste trop longtemps sous l'influence de cette crainte.

La prostitution n'existe plus ; en fait, comme nous le verrons plus loin, on pourrait, en en modifiant légèrement la définition, la retrouver chez les Wangata. La masturbation, la sodomie sont inconnues.

Le Wangata ne connaît pas le baiser. L'affection s'exprime extérieurement en mettant en contact les paumes des mains droites, pendant un temps très court ; si deux Wangata veulent exprimer leur affection avec exubérance, ils se précipitent dans les bras l'un de l'autre, sans mettre les visages en contact.

Les fiançailles existent, mais avec un caractère particulier. Nous avons parlé plus haut d'un cas de fiançailles ; ordinairement elles se présentent autrement. Voulant renforcer par une alliance une vieille amitié, celui qui possède une fille la fiance à son ami ; la question d'âge n'est jamais prise en considération. Un contrat s'élabore avec des conditions aussi variées que multiples : elles déterminent la dot que *recevra* le père ; elles déterminent aussi le mode de paiement : autant immédiatement, autant par la suite, à échéances fixées.

La jeune fiancée restera chez ses parents jusqu'à ce que son mari puisse

l'appeler auprès de lui, ou bien, dès la conclusion du contrat, elle va habiter chez son fiancé, qui la confie aux soins soit de sa mère à lui, soit d'une de ses femmes. Le contrat peut stipuler aussi que le père accorde à sa fille un ou deux esclaves pour prendre soin d'elle. Ce cas est fréquent lorsque la fiancée est très jeune et que ses parents sont gens d'importance. Extérieurement rien ne signale la fiancée. Comme toutes les filles non mariées, elle s'habille de peaux de loutre. Jusqu'à présent, on ne tient nul compte du sentiment de la fiancée.

Lorsque la fiancée est devenue nubile, son possesseur la mande. Il lui fait échanger sa peau de loutre contre des vêtements faits de fibres de palmier ; il lui fait partager sa couche dès ce jour. Cette étape est habituellement marquée par une échéance partielle. Dès ce jour également, le mari renvoie à son beau-père les esclaves chargés de l'entretien de sa femme. Si le beau-père consent à ce que les esclaves restent attachés au service de sa fille, celle-ci est dispensée de travailler pour son mari. Ses esclaves la suppléent dans toutes les besognes domestiques qui sont du domaine de la femme.

Le mari est tenu d'accorder à sa nouvelle femme les mêmes égards qu'aux autres : s'il dédaignait de remplir vis-à-vis d'elle ses devoirs conjugaux, s'il ne partageait pas équitablement entre toutes ses faveurs et son temps, celle qui se verrait dédaignée retournerait chez ses parents. Envers son mari, la femme est tenue à la fidélité ; mais les oublis sont fréquents. Ils sont, en général, vite pardonnés si le complice rémunère convenablement le mari. Parfois la complaisance du mari et la passivité de la femme présentent toutes les apparences d'une prostitution clandestine. Mais, en revanche, il faut signaler une sorte de mariage renforcée par l'introduction dans le contrat d'une clause spéciale consacrée au surplus par une cérémonie. Ainsi, lorsque le mari s'éprend d'une de ses femmes et qu'il désire s'en assurer l'exclusive possession, il convoque chez lui les principaux et les anciens des villages dont les habitants ne sont pas unis à sa femme par le sang. Il invite tous les hommes de son village à venir boire du vin chez lui, un jour déterminé.

Tous répondent à l'appel du mari. Celui-ci traite largement ses invités ; il les loge, les nourrit, leur offre des cadeaux ; puis il prend la parole :

« Mon cœur veut pour moi seul une femme. »

« Paie nous donc, répond un ancien, nous ferons une promesse. »

« Voici les cadeaux que je vous destine, reprend le mari, partagez-les entre vous et faites-moi vos promesses. »

Les cadeaux doivent avoir une valeur totale de 500 francs, en monnaie indigène.

« Nous acceptons tes cadeaux, reprend un ancien, montre-nous maintenant « la femme ».

Alors, la femme est amenée devant toute l'assistance, des suivantes la dépouillent des étoffes qui la vêtent et la ceignent d'une fourrure faite de peaux de loutre.

« Maintenant, dit le mari, je l'appelle Bolumbu, elle est à moi, à moi seul. L'assemblée ratifie cesparoles en buvant le vin qu'offre le mari gardé. Pour tout Wangata, cette femme devient sacrée. Tous les villages dont les habitants auraient pu convoiter la possession de cette femme ont engagé leur parole, les autres sont éloignés d'elles par le fait de la parenté.

Ce mari peut avoir tous ses apaisements quant à la fidélité de sa femme. Si un Wangata venait à oublier la promesse solennelle faite, au nom de tous les hommes de la tribu,par les anciens et les principaux, tous se ligueraient contre lui pour lui faire expier sa faute.

Il convient de faire remarquer que cette garantie couvrant le mari lui coûte la valeur d'une et même de deux femmes. Il n'est donc pas à la portée de tous. Cette cérémonie est d'ailleurs fort peu fréquente.

Il nous reste à signaler encore une curieuse forme de mariage réservée aux familles riches, qui n'ont qu'une fille à marier.

Pour conserver auprès d'eux leur fille, les parents se refusent à la fiancer. Ils annoncent leur intention de la conserver auprès d'eux jusqu'à ce qu'elle ait un enfant. L'annonce de cette décision doit se faire au cours d'un n'teke (réjouissance) organisé aux frais des parents. Les villages voisins,les parents, les amis assistent nombreux à cette réjouissance, au cours de laquelle la jeune fille (bonsomi) abandonne ses vêtements de loutre pour revêtir les « elamba » qui distinguent la femme mariée. En réalité, c'est un mariage dans lequel l'épouse seule est désignée. L'époux sera celui qui plaira. L'accomplissement de la cérémonie donne à la jeune fille tous les droits de la femme mariée. Dès ce jour elle jouit d'une liberté d'allures absolue. Celui qui lui plaît devient son mari provisoire, mais rien ne la lie à lui, il ne possède sur elle aucun droit, elle n'a envers lui aucune des obligations de l'épouse. Leur liaison cesse bien vite si leurs rapports restent sans fruit, mais ils cessent en tous cas quelque tempsavant l'accouchement, qui doit se faire dans la maison paternelle, et ici nous voyons la seule et unique dérogation au principe que l'enfant appartient au père : celui-ci appartient au grand-père.

La fille-mère doit consacrer un an à son enfant. Durant ce délai, les prétendants l'assiègent de leurs assiduités. Elle choisit l'un d'eux et l'invite à entrer en relations avec son père. S'il est agréé, à l'issue du terme d'allaitement, le père convoque un second n'teke au cours duquel la fille est mariée. Son père doit lui donner deux esclaves et pendant trois ans elle n'est astreinte à aucun travail. A l'expiration de ce délai, son père peut reprendre ses esclaves.

Nous voyons donc que la virginité de la femme est loin d'être exigée ou estimée.Le Wangata préfère à la vierge une femme qui a déjà eu un enfant.

Le criterium du fait se trouve dans le taux des dots : une vierge, une enfant qui n'a pas encore prouvé sa fécondité est moins haut cotée que la femme qui a déjà enfanté, fût-elle fille-mère.

Les rapports avant le mariage ne sont pas pris en mauvaise part par le père de la femme, s'il ne les considère comme un emploi, un usage abusif d'un objet, d'une chose lui appartenant. C'est le principe de la propriété qui reçoit un accroc. S'il n'est pas indemnisé, il en éprouvera de l'humeur. Si ces rapports sont suivis de conception, son sentiment sera le même, mais il trouvera une compensation dans le fait que sa fille acquiert une plus-value. L'amant est alors autorisé à cohabiter durant toute la durée de la grossesse avec la femme. Une croyance bien affermie veut que si le père a des rapports avec d'autres femmes durant la grossesse, l'enfant viendra chétif, maladif. Après la délivrance de la mère, le père cesse de cohabiter avec elle. Cependant si la fille-mère manifeste le désir d'être la femme du père de son enfant, il arrive fréquemment que les parties tombent d'accord : le père accorde sa fille à condition que son mari lui cède tous ses droits sur l'enfant né de leurs rapports. L'enfant constituera, dans ce cas, la dot de la mère. Nous faisons remarquer qu'ici la renonciation du père est tout à fait libre ; s'il n'y renonce pas, dès que l'enfant sera sevré, celui-ci lui fera retour.

Chez les Wangata, la polygamie est la règle courante. Le mariage est constitué par la légitime possession de la femme. La femme a des devoirs envers son mari, c'est-à-dire son légitime possesseur, celui-ci peut l'échanger, la renvoyer, la vendre : elle n'a pas à protester. Mais, en réalité, il ne jouit pas aisément de ces droits, car la volonté de la femme, ses désirs, ses sympathies sont appuyés par l'influence de sa famille à elle.

Si elle a à se plaindre de son mari, elle le fuit, elle rentre chez ses parents, ou elle va chercher l'hospitalité chez celui qu'elle désire avoir pour mari. La partie lésée s'adresse à l'autre partie contractante : les parents de la femme, ou le mari qui la possédait antérieurement. Elle exige le retour de la femme ou le remboursement de sa dot. Il est rare que la femme réintègre le foyer qu'elle a abandonné.

Si elle est retournée auprès de ses parents, ceux-ci remboursent la dot. Si elle a fui auprès d'un autre homme, celui-ci donne aux parents soit la valeur de la dot, soit une autre femme destinée au mari abandonné. Parfois les femmes combinent elles-mêmes certains échanges, comme dans le cas suivant, qui se présente fréquemment :

A de Monsole possède une femme qui désire vivre avec C d'Ikengo. A de Monsole doit à D d'Inganda une créance représentant la valeur d'une femme. C d'Ikengo est un des héritiers de D d'Inganda.

D d'Inganda vient à mourir, sa succession est ouverte. Immédiatement la femme de A se réfugie chez B, celle de B chez C.

A va se plaindre à B, qui le renvoie à C, qui l'invite à payer la dette qu'il avait contractée envers D.

Parfois aussi l'échange est direct : une femme appartenant à A se réfugie chez B, une femme de B va chez A.

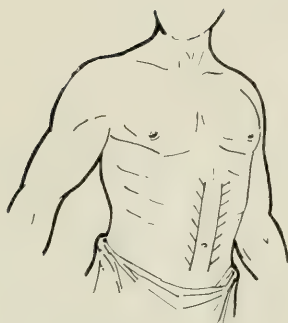
Il n'y a pas d'union illégitime au sens habituel du mot, il y a l'illégitime possession de la femme. Or, cette situation finit toujours par se régler, soit par l'abandon d'un enfant, soit par toute autre indemnité payée au possesseur précédent de la femme.

Le mariage se rompt par l'abandon de la femme ou par sa répudiation : la femme quitte son mari, ou son mari la renvoie. La situation se régularise par la restitution de la dot, ou l'octroi d'une autre femme, ou de toute autre indemnité équivalente. Les causes sont diverses : mauvais traitements, manque d'égards, etc. Les enfants restent toujours la propriété du père. Pour ce qui concerne les biens familiaux, la question est vite résolue : rien n'appartient à la femme, sauf les esclaves attachés à son service et les objets de parure, qui la suivent dans ses mutations, à moins que le mari ne les conserve en garantie de sa créance.

Le Wangata ne conçoit pas d'autre adultère que celui qui consiste dans les rapports qu'un homme aurait avec une femme pendant le dernier mois qui précède l'accouchement de l'une de ses femmes et pendant les quelques jours qui suivent cet accouchement. Il n'est pas puni, mais il porte sa peine en lui : en effet, le mari a tout intérêt à avoir non seulement des enfants, mais à avoir des enfants forts, bien portants, faisant honneur au père. Or, la croyance indigène veut que l'adultère — c'est-à-dire l'existence de rapports sexuels avec une femme, même légitime, autre que celle qui va être mère — punira l'homme en son enfant. Cela suffit pour que le Wangata s'en garde. En outre, si la chose venait a être connue de la femme outragée, celle-ci se ferait avorter.

Pour la famille de sa femme, le mari reste étranger. Il peut d'ailleurs contracter dans cette famille plusieurs alliances ; la chose est fréquente en raison des grands avantages qu'elle présente. Lorsqu'un Wangata achète une femme formée (lifoku), il doit habituellement payer en une fois toute la dot. Généralement, c'est une lourde charge pour l'indigène ordinaire ; mais s'il prend une vierge, une jeune fille qui n'a pas encore atteint l'âge nubile (filingo), il paie une dot moins considérable — en raison des aléas. Il obtient une division du paiement en diverses échéances. Mais pour un célibataire, l'entretien d'un enfant constitue une charge : ce n'est plus le cas lorsqu'il possède déjà comme épouse une sœur aînée ou une tante de l'enfant.

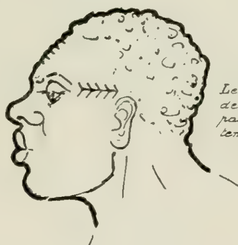
Aussi, rencontre-t-on fréquemment de ces alliances doubles et même triples. On cite un cas, où un homme possède comme femmes six sœurs. C'est, en réalité, la femme qui entre dans la famille du mari ; toutefois, elle n'est considérée comme faisant partie de la famille et du village



Sur le ventre les Wangata portent généralement l'ingongolo qui est une interprétation de la feuille de palmier

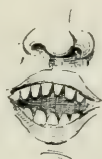






Le rakatore est un tatouage de race, c'est la feuille de palmier qui lui couvre les tempes

L'ekwende est une série de petites incisions qui descendent du sommet du front jusqu'à la base du nez ...



.. Parmi les Wangata, on rencontre aujourd'hui beaucoup d'individus dont les dents sont taillées en pointe ..

Pl. VII.



Village Bo[illegible]wandza.



Village de Boiela (Indjolo) _ Le "n'kum.

qu'après avoir donné un enfant à son mari. L'enfant est le trait d'union. Trait d'union bien fragile cependant, car il n'est pas un obstacle à opposer à un nouveau mariage de la mère. Celle-ci n'a aucun droit sur ses enfants : elle possède leur affection, leur respect, c'est tout.

Entre eux, les enfants mâles du même père sont égaux ; ils ont droit à la nourriture, aux soins divers, au logement ; la moitié de la succession leur appartient, l'autre moitié revenant aux oncles. Ils héritent également de *tous* les droits qu'exerçait et dont jouissait leur père sur ses filles, leurs sœurs. Envers leurs parents les enfants n'ont que des devoirs de soumission, d'obéissance.L'autorité paternelle, très respectée, n'est jamais tyrannique. En fait, les enfants jouissent d'une grande liberté. Une large égalité confond tous les enfants d'un village. Le fils de l'esclave vit avec les enfants du maître ; il appelle le maître : père, il est, en quelque sorte, son fils d'adoption ; il ne reçoit aucune part dans la succession, mais il n'en fait cependant pas partie : il n'est plus esclave.

En cas de décès du père, si les enfants sont en bas âge, la succession tout entière est prise par les frères du défunt : ses enfants sont adoptés par les oncles. Tous les droits du père reviennent à l'oncle, il en assume aussi toutes les charges. Les enfants ont pour leurs oncles les mêmes sentiments d'affection et de respect que pour leur père : l'oncle paternel est le « fafa » comme le père : fafeam'paka (vieil oncle) si c'est l'aîné de leur père ; fafa onodzu (jeune père) si c'est un puîné.

La tutelle ne passe jamais dans la famille de la mère ; elle reviendra plutôt à un étranger, c'est-à-dire à un habitant du village du père. — Nombreux sont les enfants dont la mère existe encore, qui vivent sans famille au village du père. Lorsque ces enfants deviennent des adolescents, ils abandonnent souvent le village paternel pour aller habiter auprès de leur mère, qui les aidera à se procurer, à se créer un foyer. L'oncle maternel peut adopter son neveu ; il le fait habituellement lorsqu'il ne possède pas d'enfant, mais le fait d'en avoir n'est pas un obstacle à cette adoption.

Une forme d'adoption plus fréquente encore est la suivante : l'homme qui ne possède pas d'enfant achète un jeune esclave qu'il adopte ; l'adoption a lieu au cours d'un n'teke ; dès ce jour l'esclave est considéré comme le fils de son tuteur : il jouira dans la succession des droits du fils unique.

C) LA MORT.

Le Wangata ne craint pas la mort ; il redoute de mourir hors de son village d'origine ou d'élection. Par exemple, l'idée d'une vie longue, heureuse, prospère fait sur l'esprit du Wangata une plus forte impression que

l'idée d'une mort héroïque. Mourir est pour lui une chose toute négative ; on ne meurt ni bien ni mal, on meurt tout court ou, simplement, on ne vit plus. Mourir est pour lui un acte définitif, absolu, c'est la fin d'une chose qui fut, ce n'est pas le passage à un autre état, c'est la cessation du seul état qu'il puisse concevoir.

Aussi verrons-nous qu'il n'y a pas de culte des morts ; véritablement, il ne saurait y en avoir ; on ne craint, on n'honore, on ne prie pas ce qui n'existe pas, ce qui n'est pas.

Nous devons cependant signaler la crainte qu'inspire au Wangata l'esprit du défunt tant que le corps n'est pas inhumé.

Le suicide, sans être fréquent, n'est cependant pas rare. Cet acte n'entraîne d'ailleurs aucune réprobation pour la mémoire du défunt. Nous ne connaissons aucun cas de suicide de femme.

Le suicide est presque toujours déterminé par des chagrins domestiques ; le Wangata gravement offensé, injustement accusé, recourt parfois au suicide, mais dans les deux cas qui m'ont été cités, les « suicidés » ont opéré avec suffisamment d'art pour être sauvés à temps.

Le Wangata se donne la mort par la pendaison : les vieux se souviennent cependant avoir entendu parler de suicide par noyade.

La femme qui a causé l'acte désespéré éprouve par la suite de nombreux ennuis : son père doit indemniser la famille du défunt ; en outre,elle devient par la suite d'un placement malaisé.

Dans les guerres qu'ils se font entre eux, ou qu'ils font aux tribus voisines, la mortalité est peu élevée : cela tient à leur façon de combattre.

Actuellement — déjà même avant l'arrivée du blanc — ce sont les maladies qui déciment surtout cette population.

Pour elle, toute la pathologie se résume en quelques maladies :

La *variole* (lon'gombe) est la maladie qui a fait le plus de ravages parmi les Wangata : l'indigène n'en parle qu'avec une sorte de terreur.

Il croit que c'est un vent très froid qui vient souffler, la nuit, sur le village. Ce vent vient souffler tous les trois ans ; il entre dans toutes les maisons du village et n'épargne que ceux qui ont su résister une première fois à la maladie ; l'indigène absent du village n'est naturellement pas atteint. Le malade est traité par les bains froids, les pustules qui couvrent son corps sont ouvertes au moyen d'une aiguille de fer, les plaies sont lavées, et le corps tout entier est ensuite enduit d'une couche de manioc.

Le varioleux est toujours isolé dans la forêt ; seuls ceux qui ont été atteints par le mal s'approchent de lui, lui apportent les aliments nécessaires et le bois de chauffage.

La *pleurésie* (lo-fandzi, de fandzi = poitrine) fait de nombreuses victimes.

Le Wangata y voit la suite d'un gros refroidissement. Il traite la maladie au moyen de saignées. A quelques centimètres sous le sein, il pratique

sur une surface de 5 cm^2 environ une série de petites incisions, peu profondes et d'une longueur de 8 à 10 $^m/_m$. La surface incisée est emprisonnée sous le pavillon d'une corne d'antilope. Une femme du malade aspire alors longuement, par l'autre extrémité de la corne, l'air que renferme celle-ci. Elle aspire et, goutte à goutte, le sang coule dans la corne, s'y dépose, s'y accumule. L'opération prend fin lorsque la corne est à peu près remplie. Les incisions sont lavées avec une solution de sel indigène, on introduit dans les plaies des morceaux de piment et on ferme avec un emplâtre composé d'herbes spéciales.

La *dysenterie* (balongo) est moins redoutée que la plupart des autres maladies ; le Wangata affirme qu'on en guérit aisément ; il traite le mal par l'absorption de décoction d'herbes amères. La dysenterie est, aux yeux de l'indigène, la conséquence de l'ingestion d'aliments malsains.

La *pneumonie* (lomodjatshoko) frappe un grand nombre d'indigènes. Durant sa maladie,le noirabsorbe une énorme quantité de cannes à sucre, afin de faciliter et d'augmenter l'expectoration. Le pneumonie atteint le noir surpris en forêt par un violent orage. Il ne considère pas la maladie comme contagieuse.

La *maladie du sommeil* (betama : de bete = lit) a décimé la plupart des villages riverains. Ils nous accusent d'avoir importé ce fléau. Ils admettent, parce que nous l'avons affirmé, que la mouche tsé-tsé (wie) est la grande contaminatrice. Ils savent que cette mouche existait avant notre arrivée. Entre la maladie du sommeil et la djique, ils n'établissent aucun rapport ; la djique (yandzi) leur est d'ailleurs connue depuis des temps immémoriaux.

Le malade du sommeil n'est de la part des indigènes l'objet d'aucun traitement ; ils traitent cependant les conséquences de la maladie, telles que les accès de folie.

Soit qu'il agisse spontanément, soit qu'il obéisse à des suggestions, le malade ne reste pas au village ; il se retire dans la forêt et y meurt.

La *syphilis* (longeto), sans être un fléau, atteint un grand nombre d'indigènes. Elle est d'ailleurs bénigne et le Wangata ne s'en effraie guère.

Il nous faudrait encore citer — sans même pouvoir espérer être complet —les multiples affections secondaires, souvent ramenées à une quelconque des maladies principales : les diverses maladies vénériennes, les affections dermatologiques, les rhumatismes, les bubons, l'éléphantiasis, la phillariose, etc. La pathologie indigène et sa thérapeutique, la pharmacopée surtout nécessiteraient des recherches longues et ardues, des connaissances spéciales dont nous sommes totalement dépourvu.

Le malade est toujours soigné avec un dévouement dont nous n'avons pas notion, non seulement par ses parents, par ses amis,mais par tous ses voisins. Il n'a pas à s'inquiéter de la vie matérielle, alors même qu'il n'a

pas de femmes, il est entouré de soins. Le village tout entier assume cette charge sans hésiter. C'est une chose qui paraît toute naturelle au Wangata : cette solidarité n'impressionne que nous.

Nul ne souffre abandonné, nul ne meurt au milieu de l'indifférence. Le dernier misérable, malade, est soigné ; mort, il est pleuré. La sensibilité naturelle du Wangata ne s'est pas encore émoussée au contact des misères infinies de la civilisation, il s'apitoie aussi naturellement qu'il convie à sa table. Il ne connaît pas les noirs soucis qui nous rendent durs et égoïstes, il n'a pas les appréhensions du lendemain qui étouffent en nous la générosité. Souhaitons que la civilisation vienne donner aux qualités morales du noir toute leur valeur, au lieu de les détruire.

Lorsque l'état d'un malade vient à empirer, lorsque la mort approche, la famille tout entière se rassemble auprès de lui, un silence profond s'établit autour de la couche. La pleureuse (n'djedji), qu'on a fait appeler, vient s'installer au chevet du moribond. Prévenue à temps, elle s'est enquise de la généalogie, des origines, de la vie de celui qu'elle va pleurer; c'est à lui seul qu'elle s'adresse. D'une voix saccadée, elle chante son oraison funèbre ; elle dit et commente son nom, le nom de son père et celui de sa mère ; elle énumère les alliances qui unissent le moribond aux familles de la tribu, elle rappelle les ancêtres et cite le village d'origine de chaque personne dont elle rappelle le souvenir. C'est une grande gloire pour la famille, c'est une grande consolation pour le moribond, que de pouvoir écouter une longue énumération de villages. Elle chante les actions qui signalèrent celui qui va mourir à l'attention de tous ; elle chante sa vaillance, son ardeur, sa ruse dans les combats ; elle rappelle les noms de ceux que sa main priva du jour, et ceux qu'il réduisit en esclavage. Elle chante le nombre de ses ennemis, leur force, leur puissance, leurs richesses, les victimes qu'ils firent ; elle dit comment elles furent vengées.

Elle dit aussi les enfants qu'il laisse, les femmes qu'il possède et celles qu'il a possédées. Inlassablement, le moribond dût-il agoniser durant deux jours, elle chante, la voix saccadée, les yeux fixés dans le noir, elle chante, elle chante sans s'arrêter, la sueur ruisselle sur son corps ; elle ne s'en préoccupe pas, car un membre de la famille veille attentivement sur elle ; il éponge la sueur, il tend à ses lèvres altérées, la callebasse d'eau ; elle continue à chanter, luttant contre l'épuisement ; sa voix se fait rauque, mais elle ne peut s'arrêter, car elle infuse à l'agonisant le courage de mourir ; elle doit poursuivre son rôle jusqu'au bout, jusqu'à l'instant où un grand cri de la femme favorite annonce à tous que celui qu'ils veillent n'est plus. Bien souvent la n'djedji tombe épuisée à côté du cadavre.

Les cris des assistants répondent au cri de la favorite. Les assistants se

retirent et vont apprêter les objets indispensables à la toilette du mort, à son ensevelissement. Dans tous les cas, le corps est soigneusement lavé, enduit d'huile et de n'gula, ses cheveux sont tressés et le corps tout entier est épilé. Il est ensuite enveloppé d'une couverture — jadis d'une natte — et exposé. Cette exposition se fait dans la maison mortuaire. Les femmes du défunt et ses parents se tondent soit entièrement, soit partiellement, suivant leur degré de parenté ; puis tous viennent reprendre la veillée. L'exposition dure normalement trois jours. On procède ensuite à la dernière partie de l'ensevelissement du défunt. Suivant son importance, sa richesse, on l'enveloppe d'étoffes, de nattes, de couvertures ; on serre fortement les liens, puis on prend les mesures pour creuser une fosse. Cette opération est effectuée par des jeunes gens, célibataires ; leur travail n'est pas rémunéré ; jamais un indigène ne cherche à s'y soustraire. Le cadavre emmailloté, ficelé, est transporté par les parents jusqu'au lieu de sépulture. Pour ce transport, on se sert d'un lit indigène sur lequel le corps est étendu. Si le transport doit être long, on recourt à un autre système : le long d'une perche, le corps est solidement attaché au moyen de lianes, deux indigènes placent les extrémités de la perche sur leurs épaules et se mettent en marche.

Pour descendre le corps on se sert de trois lianes que l'on passe sous lui et dont on fixe les extrémités à la surface du sol si l'inhumation doit être suivie d'une exhumation ; dans ce cas également le corps est encore recouvert d'une natte destiné à l'isoler de la terre qui viendra combler la tombe. La descente du corps s'opère silencieusement, puis tout à coup, avec de grandes clameurs, les assistants se précipitent vers la tombe ; tournant le dos à celle-ci, ils se courbent et des mains, vite, nerveusement, fiévreusement, ils remplissent la fosse en ramenant la terre en arrière.

Lorsque le corps a disparu sous une couche de terre de 50 centimètres, afin de la bien tasser, quelques hommes piétinent au-dessus du corps pendant que les autres continuent à combler la fosse.

Si l'inhumation est définitive, les femmes du défunt viennent déposer sur la tombe un monceau de paniers, de poteries, de chaises, de lits. On tranche les bananiers qui encadrent les habitations du défunt, on croule la maison dans laquelle il est décédé, et tout autour on laisse pousser l'herbe.

Si le défunt est un homme qui fut riche et puissant, les funérailles ne se terminent pas ici. La famille, dès le décès, fait appel à un artisan qui a la spécialité de faire des cercueils. Le plus proche parent se rend avec lui dans la forêt ; là, l'ouvrier tragique désigne l'arbre qu'il convient d'abattre. Ce choix se porte toujours sur une essence particulière, le « bofeko ». Sitôt choisi, l'arbre est abattu par les parents du défunt, qui se retirent ensuite, laissant l'artisan devant sa tâche. Celui-ci se met immédiatement à l'œuvre : il coupe l'arbre en deux parties suivant une

génératrice, il évide les deux parties, les dépouille de l'écorce et les teint en rouge.

Ce travail exige d'un ouvrier habile un labeur de six à sept journées, mais il n'est pas rare que la confection d'un cercueil prenne presque quinze jours.

L'endroit où se fait le cercueil (efomba) est un lieu sacré pendant toute la durée du travail. L'indigène l'appelle « bonganga ». Nul n'y peut venir déranger l'ouvrier. Si un enfant du village, égaré dans la forêt, porte ses pas au « bonganga », l'artisan s'empare de lui et il ne le relâche que contre un paiement des parents ; si les parents ne paient pas,l'enfant est vendu.

Tous les soirs cependant, l'artisan rentre au village pour s'y reposer ; il dit à tous: Préparez du vin, préparez des mets ; bientôt je vous appellerai.

Enfin le cercueil est achevé, peint en rouge et en blanc, décoré d'attributs divers, tels que peaux de singe, clous de cuivre, griffes de léopard, pattes d'antilope (boloko), etc. Il est placé sur une table grossièrement formée de perches et exposé à l'admiration du village. Hommes, femmes, enfants, tous viennent à l'appel de l'artisan ; on apporte les effets ayant appartenu au défunt, ses armes : arc, flèches, lances, couteau, boucliers, sa chaise et son lit, sa ceinture de peau d'antilope,sa pipe, etc. ; on apporte aussi les vivres et le vin. Les hommes s'installent et mangent ; les femmes du défunt tournent incessamment autour du cercueil ; frappant des pieds le sol, en cadence, elles expriment un sourd et continu gémissement qu'une d'entre elles interrompt, à des intervalles réguliers, par un cri strident de bête qu'on égorge.

Mais les hommes ont terminé leur silencieux repas. Le vin est bu. Ils se forment en cortège. Tous chantent, l'excitation les gagne. Ceux qui possèdent des fusils à piston exécutent décharge sur décharge ; les clameurs se mêlent, se croisent, sans parvenir à étouffer l'affreux gémissement des femmes, et régulièrement, dominant le bruit des décharges de mousqueterie, dominant les cris et les chants, perçant le silence de la forêt, le cri de bête qu'on égorge se fait entendre, horrible, angoissant ! Le cortège gagne le village, en tête les hommes, derrière eux le cercueil autour duquel tournent les femmes ; derrière, des assistants transportent les armes et les différents objets ayant appartenu au défunt. Le cortège arrive au village ; le cercueil est déposé à proximité de la tombe.

La nuit venue, quelques hommes se rendent sans lumière à la tombe ; ils déblaient la terre qui recouvre le corps ; puis, grâce à la précaution qu'ils prirent de laisser reposer le corps sur les lianes qui servirent à le descendre et dont les extrémités sont restées à la surface du sol, ils ont vite fait de l'extraire de la fosse. On ouvre le cercueil, on y introduit le corps, on ferme au moyen de lianes et on descend définitivement le défunt

dans sa tombe. Après l'avoir comblée, les hommes s'en retournent au village.

La première femme du défunt, ou sa mère, se charge habituellement de l'entretien de la tombe. Le noir respecte les sépultures, il n'éprouve aucune terreur à vivre dans leur voisinage. Une fois le défunt sous terre, il ne craint plus son âme, mais il manifeste une vive crainte, une sorte d'horreur pour un cadavre abandonné. Il croit que l'âme du défunt veille son corps. Le défunt inhumé, l'âme aussi est sous terre, prête à défendre le corps contre toute violation, contre tout outrage. L'âme reste passive, sans joie, sans souffrance, sans désirs, sans besoins. Il est vrai qu'au premier « n'teke » (réjouissance publique) le frère du défunt ou un de ses proches va vider sur la tombe une callebasse de vin, suprême offrande qui ne se fait que si le défunt avait, dans le cours de sa vie, manifesté un grand amour du vin ; mais jamais on ne fait d'apport de vivres, ou d'offrandes diverses et véritablement ce peuple, qui ne possède ni prêtres ni sorciers, qui est profondément matérialiste, ne pourrait agir autrement, car, vite, il remarquerait que le défunt délaisse les aliments que la piété de ses parents lui réserve.

« Le mort ne mange plus, » dit le Wangata.

L'importance des cérémonies funéraires dépend évidemment de l'importance du défunt, de sa richesse, du degré d'affection que lui portent ses parents, ses amis, les gens de sa tribu. La femme est pleurée et inhumée comme son mari, l'esclave comme l'homme libre ; mais pour l'esclave on n'appelle pas la « n'djedji » : c'est son maître qui le pleure, il le fait d'ailleurs assez cyniquement, il chante :

Voilà que j'avais placé ma richesse en lui
Et avec lui, ma richesse s'en va :
Son Dieu l'a tué, mais en le tuant
Il a fait tomber ma richesse.

Nous avons dit que les femmes et les proches du défunt prennent le deuil, le jour du décès. Ce deuil est observé avec une rigueur peu commune.

Les proches du défunt se rasent la tête et ne laissent subsister qu'une bande de cheveux de 3 cm de largeur environ, qui occupe la région infrapariétale. Cette bande de cheveux part du sommet du crâne et vient aboutir à peu près au front. Hommes et femmes suspendent l'emploi du n'gula. L'homme porte le deuil durant six mois environ, les femmes le portent un an, deux ans et parfois plus longtemps, suivant le degré de parenté, suivant aussi l'affection qu'elles nourrissaient à l'égard du défunt.

Le deuil comporte toujours un jeûne de deux, trois et même quatre jours ; il entraîne une abstinence qui porte habituellement sur la viande, le poisson, les bananes et quelques autres végétaux.

On cite — avec respect — une femme de Monsole qui depuis six ans porte le deuil de son fils : elle se nourrit uniquement de shikwangue et de « monganzu », ce qui, dans notre alimentation, correspond au pain et aux épinards. Son deuil lui assure une grande considération dans la tribu. Elle est tragique lorsqu'elle murmure sa lamentable mélopée :

Quand plus un homme ne saura que Bonkoma a vécu,
Quand vous tous vous aurez oublié son nom ;
Quand son fils sera devenu grand et riche comme lui,
Quand il aura autant de femmes qu'en avait son père,
Alors vous me donnerez une banane :
Mon cœur l'acceptera.

Durant tout le deuil, les femmes du défunt restent enfermées dans la maison de l'une d'elles ; elles n'en sortent que quelques instants par jour ; leur nourriture, le bois de chauffage, l'eau, etc., tout leur est préparé et apporté par leurs mères qui, dès l'annonce du décès, sont accourues pour assister leurs enfants.

Cependant, au dehors, entre les héritiers, se trament mille intrigues. On négocie le partage de la succession, c'est-à-dire des femmes ayant appartenu au défunt. Aucun des héritiers ne peut entrer en relations avec les femmes sans passer par un intermédiaire, les communications des femmes aux héritiers parviennent par le même canal. Cet intermédiaire est habituellement soit la jeune sœur d'une des femmes, soit une jeune étrangère à la famille. Ces débats, ces pourparlers sont interminables. Il faut qu'un accord relatif s'établisse entre femmes et héritiers, d'une part, entre les héritiers mêmes, d'autre part.

Jugeant leur deuil suffisamment prolongé et mises au courant de l'accord intervenu tant bien que mal, les femmes décident de fuir la maison du défunt. Elles conviennent de l'instant. La nuit venue, sans avoir prévenu qui que ce soit, elles s'évadent et vont demander l'hospitalité à celui chez qui il a été convenu qu'elles résideraient.

Le lendemain les héritiers se réunissent. Si les femmes se sont réparties entre les héritiers conformément à l'accord intervenu, ils se séparent. Mais il faut dire que ce cas est l'exception. Presque toujours un héritier a été favorisé au détriment d'un autre, ou bien telle femme qui devait venir habiter chez tel héritier s'est retirée soit chez son père, soit chez un étranger. Les héritiers qui n'ont pas à se plaindre du partage ou contre qui aucune réclamation ne surgit se retirent chez eux. Les autres cherchent à solutionner leur différend. Si une des femmes a favorisé un héritier, celui-ci indemnise la partie lésée. Si la femme s'est retirée chez son père, la partie lésée attaque le père, etc.

L'évasion des femmes n'est pas la fin du deuil. Il faut que les héritiers rachètent le deuil.

En recevant l'hospitalité, la femme doit coucher sur le sol. Le lende-

main lorsque son nouveau possesseur l'invite à s'asseoir sur le « boanga », elle refuse parce que le deuil est encore dans son cœur. Un cadeau fait oublier le deuil. Le maître lui fait préparer une poule ; elle refuse d'y toucher : je veux encore jeûner, dit-elle. Le nouveau maître doit payer pour faire reprendre la série de tous les actes que le deuil est venu interrompre.

Le deuil cesse le jour où il a été complètement racheté.

Cependant, il est fréquent que la favorite du défunt refuse de laisser racheter totalement son deuil ; plus fréquent encore qu'elle diffère pendant de longs mois le rachat. Le Wangata a un respect absolu du sentiment de la femme ; il respectera son deuil jusqu'à ce qu'elle consente au rachat, ou bien il cherchera à l'échanger, en la cédant à un homme qui se croit plus persuasif.

VI. LES PHÉNOMÈNES JURIDIQUES.

A) RÉGIME DE LA PROPRIETÉ.

Une idée assez communément répandue veut que le noir soit voleur. Nous croyons, au contraire, que le noir est respectueux de la propriété d'autrui et nous pouvons affirmer la chose en ce qui concerne le Wangata. En faut-il conclure que chez lui la propriété est mieux gardée que partout ailleurs ? Non. Mais le nombre relativement considérable de différends ayant pour objet des contestations d'intérêts résulte moins de la mauvaise foi du noir que de son ignorance. Que de fois n'avons-nous vu des différends s'aplanir à la suite d'une exposition claire et figurée des phases de l'opération dont la justesse était contestée ! Faut-il dire, par exemple, que le Wangata attache une plus grande valeur à 250 capsules qu'à 10×25 capsules ? Ses facultés arithmétiques le servent souvent fort mal ; il achète pour 5 francs d'huile de palme, il parvient à la revendre, en détail,pour 4 francs. Dès que le noir voit qu'il ne gagne pas,il crie qu'on l'a volé.

Nous constaterons simplement que le vol vulgaire, le larcin, est rare. Il est bien entendu que je ne parle pas du Wangata qui vit dans les stations, soldat, travailleur ou boy ; je parle du Wangata dans un village wangata. Disons aussi tout de suite que si un Wangata a l'occasion de voler un étranger, un « gombe », il n'éprouvera aucun scrupule à le faire. A son sens, le pillage non plus n'est pas un vol : c'est la conséquence de l'affirmation de sa force.

Le Wangata applique le principe de la propriété à trois catégories d'objets :

1° *L'homme*, c'est-à-dire ses femmes, ses enfants, ses esclaves ;

2° *Les objets mobiliers,* y compris les animaux ;

3° *La terre,* c'est-à-dire l'habitation et ses abords, la forêt, les fleuves, rivières, marais, etc., qu'il exploite.

Ces trois catégories auxquelles s'applique le principe de la propriété ont des régimes différents.

1° L'HOMME.

Nous savons que l'usage et les coutumes apportent des tempéraments au droit de propriété en ce qui concerne les personnes ; résumons-les :

a) *Les femmes.*

Elles se vendent, s'achètent et se transmettent par héritage, mais toujours en tenant compte des préférences de la femme ; elles peuvent se racheter, posséder, vendre et acheter. La possession d'une femme ne donne pas le droit de la tuer, de la mutiler, de la maltraiter.

Ce que la femme produit chez son possesseur appartient à celui-ci : enfants, travaux, etc., mais le mari doit rétribuer la femme en raison de ce qu'elle produit.

b) *Les enfants.*

Jeunes, ils se vendent et s'achètent, mais ne se transmettent jamais par héritage ; ils ont droit à une part, parfois à la totalité de l'héritage de leurs ascendants. Le père ne peut ni tuer ni mutiler son enfant ; ce que celui-ci produit lui est généralement abandonné.

c) *Les esclaves.*

Ils se vendent, s'achètent, se transmettent par héritage ; ils peuvent se racheter, vendre et acheter. Leurs enfants appartiennent au maître, non comme esclaves, mais comme des enfants issus de lui-même. Le maître peut tuer l'esclave. Les bénéfices du travail des esclaves reviennent en totalité au maître, mais celui-ci abandonne toujours une part aux producteurs.

2° LES OBJETS MOBILIERS.

En ce qui concerne les objets mobiliers, c'est l'homme qui est le propriétaire, il en dispose comme il l'entend ; il aliène habituellement cette propriété par un prêt à usage ou commodat accordé à ses femmes. Il donne à celles-ci les ustensiles de cuisine qui leur sont nécessaires, tels que pots, paniers, mortier, pilon, tamis, lit, chaises, etc. Ces objets restent la propriété de l'homme, qui les prête — accord tacite — pour toute la durée du séjour que ses femmes feront auprès de lui. Les femmes doivent veiller à leur bonne conservation, mais le mari doit remplacer ceux qui sont usés.

Le même mode régit les instruments de travail : couteaux, houes, etc. Les instruments de cuisine et de travail font naturellement retour au maître en cas de décès de la femme, et aussi dans le cas où elle quitte son mari. En cas de décès du mari, les objets de cuisine et de travail restent

affectés aux femmes, ils suivent celles-ci dans les mutations provoquées par le décès du mari.

Les animaux de basse-cour : poules, canards, sont également répartis entre les femmes : les produits de l'élevage servent à l'alimentation de celles-ci, ainsi que du mari, de ses enfants, de ses invités. En cas de décès d'une femme, son mari répartit sa basse-cour entre ses autres femmes ; au décès du mari, toute la basse-cour revient aux héritiers.

Il en est de même pour les chèvres et les chiens, mais généralement leur entretien est confié à un gamin.

Les ornements des femmes—qui pour l'indigène représentent parfois une réelle valeur — sont leur propriété ; elles en disposent librement. Toutefois, il n'est pas étranger à la coutume que le mari réclame la restitution d'ornements récemment donnés à une femme qui aurait déserté son foyer. Ces objets ou leur contre-valeur sont alors restitués en même temps que la dot.

Le Wangata fait un exposé clair et net de sa conception de la propriété lorsqu'il dit : Le régime de bananes appartient au propriétaire de la terre et non à celui qui a planté le bananier.

C'est pourquoi il se considère comme légitime propriétaire des produits du travail de ses femmes, de ses esclaves ; propriétaire unique, car les femmes et les esclaves ne participent aux bénéfices que selon le bon vouloir du maître. Ce qu'ils reçoivent, ce sont des cadeaux, généreusement accordés parfois, mais que la bienveillance du maître seul détermine.

3° La terre.

La terre appartient d'abord au village. Les limites des territoires, chez les Wangata, se juxtaposent parfaitement. Toutefois le Wangata ne revendique la propriété de la terre que pour autant que lui, ou ses ancêtres l'occupent ou l'aient occupée. Voici comment un chef Wangata nous a expliqué la question :

— Dis-moi, Eale, où est la limite de ton territoire, vers Bandaka Watsiko ?

— N'as-tu pas rencontré le Montukugnu? Il y a bien longtemps, Monsole et Bandaka étaient si proches l'un de l'autre que, le matin, l'ombre du Montukugnu (1) couvrait la première maison de Bandaka et le soir la dernière de Monsole.

Nous avons abandonné cet emplacement, mais le Montukugnu a continué à être la limite entre Monsole et Bandaka.

— Pourquoi Bandaka ne s'installe-t-il pas sur votre ancien emplacement ?

— Pourquoi ferait-il son village sur la terre où sont enterrés nos pères ?

(1) Grand arbre, sorte d'acacia.

— Mais sur cet « éladzi (1) » vous ne cultivez rien ; aujourd'hui même vous songez à déplacer encore une fois le village vers Indjolo. Bandaka ne peut-il pas s'installer là-bas ?

— Qu'il s'installe, mais ne rira-t-on pas de Bula (chef de Bandaka) s'il quitte sa terre pour aller à Monsole ?

— Devra-t-il te payer ?

— Me payer ? Pourquoi ? Bokala de Bongonde n'a-t-il pas quitté son village pour s'installer sur la terre de Bandaka ?... Mais pourquoi Bula viendrait-il ? J'ai, au contraire, entendu dire qu'il voulait aller s'installer à la rive, le long de la ligne télégraphique, entre Botsia et Bongandanga.

— Il m'en a parlé, mais le chef d'Ikengo lui cédera-t-il le terrain ?

— Pourquoi pas ? Et puis n'es-tu pas là pour trancher le différend ?

— Oui, mais si le blanc n'était pas ici pour arranger cela, Bula irait-il quand même à la rive ?

— Oui, car Ikengo et Bandaka ont une même mère ; est-ce que vous chassez vos frères, vous autres blancs, quand ils viennent s'installer chez vous ?

— Non, Eale, nous ne les chassons pas. Mais Ikengo ne pourra plus tendre ses nattes, le long de la rive qu'occupera Bula. Que diront alors les gens d'Ikengo ?

— Ils ne diront rien, ils iront les tendre ailleurs.

— Oui, et la terre de Bandaka, à qui appartiendra-t-elle, après le départ ?

— Ne restera-t-elle pas toujours la terre de Bandaka ? Les vieux n'y sont-ils pas enterrés ?

— On m'a dit que les gens de Bongonde viendraient dans ce cas s'installer sur la terre de Bula.

— Qu'importe ? Qu'ils viennent !

— Alors ce ne sera plus la terre de Bandaka : ce sera la terre de Bongonde ?

— Oui, ce sera la terre de Bongonde.

En fait, la propriété collective est plus nominale qu'effective. Le Wangata dit que tel territoire jusqu'à tel endroit appartient à son village parce que jadis il l'a occupé.

Les domaines collectifs des Wangata ressemblent un peu à ces domaines intellectuels ouverts à tous ceux qui veulent y entrer. En réalité, aucune terre n'est sans étiquette, mais le Wangata ne revendique sur elle, en fait, aucun droit. L'indigène de Monsole n'ira pas chasser sur le territoire d'un autre village, parce qu'il trouve plus simple, plus aisé, plus logique de chasser sur le sien. Il ne connaît point les domaines fermés. S'il blesse un éléphant sur son territoire ou partout ailleurs, quel que

(1) Ancien emplacement de village.

soit l'endroit où la bête va tomber et mourir, cet éléphant est sien et dans ce cas, dès qu'il aura blessé la bête, il ne s'inquiétera pas de savoir où elle ira tomber : il rentrera au village et le gong annoncera à tous qu'à tel endroit, un éléphant a été blessé par un tel, de telle façon, avec telle arme, en telle partie du corps. Tous les villages enverront des hommes dans la forêt pour retrouver la bête et celui qui la découvrira recevra, comme prix de ses peines, une cuisse, ou toute autre partie.

L'indigène de Monsole n'ira point pêcher dans les marais des villages voisins parce que ceux-ci sont trop éloignés et parce que les eaux qu'il exploite sont aussi poisonneuses que toute autre.

L'arbre appartient à celui qui l'abat. La théorie, toujours rigoureusement suivie,du « moindre effort pour vivre » empêchera le Wangata d'aller couper un arbre ailleurs que le plus près de chez lui. Si, malgré cela, pour avoir l'arbre, il lui faut aller le couper dans le domaine du village voisin, qui donc protestera ?

Il n'existe pas de domaine public : esclaves,chiens,armes,filets,etc.,tous biens mobiliers ou immobiliers ont des propriétaires particuliers.

La propriété particulière est, en réalité, la seule qui existe réellement, qu'elle soit mobilière ou immobilière.

La propriété immobilière n'est d'ailleurs effective que pour autant qu'il y ait possession. La possession est non seulement un titre valable, mais c'est le seul qui existe au regard de l'indigène.

Lorsqu'un village a décidé de se transporter sur un nouvel emplacement, le chef réunit les indigènes et tous s'y rendent. L'emplacement est sommairement éclairci et alors se fait la répartition des terres en lots. Nous avons pu constater que l'ordre des groupements indigènes s'altérait fort peu dans ces déplacements. Le lotissement concerne d'abord le village, ensuite les terrains de plantation. Ces derniers ne sont pas toujours contigus. Un groupe composé de quelques familles fait une éclaircie dans la forêt ; cette éclaircie s'étend jusqu'au moment où entre elle et l'éclaircie du groupe voisin il ne subsiste plus qu'un mince rideau : elle a reçu de ce côté toute l'extension possible. Ce travail de débroussement a été exécuté en commun par les hommes. Un lotissement répartit ce terrain entre chaque indigène possédant femmes. Les limites sont constituées par des objets quelconques, souches, troncs d'arbres, etc. ; si des limites naturelles n'existent pas, on place des rangées de perches alignées. Parfois — souvent même — les femmes d'un même individu se répartissent entre elles le terrain qu'elles doivent mettre en culture. Dès que le terrain est planté, on voit surgir les « Monganga » (1), dont la vertu doit éloigner non seulement la rapine, mais aussi l'éléphant, le cochon sauvage et autres animaux nuisibles.

(1) Monganga : dans ce cas-ci, nom donné à une préparation secrète.

Les limites des propriétés et ces propriétés elles-mêmes sont toujours respectées. Ces limites sont cependant sans caractère religieux. Si une contestation s'élève à leur sujet, elle est habituellement résolue par les vieilles femmes du groupe, prises comme arbitres.

Il est rare que la propriété soit limitée en tous sens ; elle n'est habituellement délimitée que des propriétés voisines et peut presque toujours s'étendre dans l'une ou l'autre direction. L'importance des lots varie ainsi suivant celle des besoins des indigènes.

Nous ne dirons pas que ces terres peuvent se céder, se vendre, se donner en garantie, car ces transactions ne portent que sur les récoltes existantes ou attendues. Ces transactions sont toutes personnelles, la collectivité n'intervient jamais : c'est le particulier qui achète à un autre particulier qui vend.

B) DROIT CIVIL.

A propos du mariage, nous avons vu la constitution de la famille ; nous en avons exposé la filiation, nous avons vu des cas d'application de la tutelle.

L'émancipation civile n'existe pas : un enfant s'émancipe lorsqu'il se sent suffisamment fort pour constituer une famille, pour vivre indépendant de son père : ces conditions réunies l'émancipent. L'émancipation — telle que nous la concevons — ne crée point ces conditions.

De même pour l'interdiction : une extrême vieillesse, une débilité intellectuelle entraînent en fait l'interdiction.

Le droit civil du Wangata est des plus primitifs : rien n'est codifié. En vain chercherait-on une loi, un commandement fécond en conséquences civiles.

Lorsque surgit un différend, il est porté par les parties, ou par l'une d'elles, devant un ancien. Celui-ci s'adjoint généralement quelques hommes d'âge.

L'affaire est exposée, les témoins sont entendus, les preuves examinées.

Alors commence l'énonciation des solutions possibles : le juge cherche toujours à contenter les deux parties ; jamais, en s'appuyant sur un principe de droit coutumier, il ne donnera tort à l'une des parties et raison à l'autre.

Alors même qu'une des parties a radicalement tort, le Wangata-juge lui concédera quelques avantages. Rien n'est plus opposé à la coutume wangata que nos jugements catégoriques, absolus, impératifs, dictés par un principe.

On ne doit jamais renvoyer l'une des parties avec la « tristesse » dans le cœur ; il faut un jugement de conciliation : seul celui-ci peut apaiser les cœurs.

Quelques exemples montrent combien la justice indigène est transactionnelle : Bolia de Monsole a acheté à Eanga d'Ikengo une femme ; la dot a été payée. La femme meurt en couches, chez Bolia. Bolia réclame à Eanga la dot payée. Eanga refuse de payer.

Jugement d'un vieillard très écouté : Eanga remplacera la défunte et Bolia ne donnera que la moitié de la dot qu'aurait exigé Eanga.

Molakita réclame à ses oncles la moitié (en nombre s'entend) des femmes qu'a laissées son père, mort il y a plusieurs années.

Jugement : Molakita a droit à la moitié du nombre des femmes laissées par son père, mais doit-il mécontenter ses oncles? Ceux-ci feront droit à la demande, mais Molakita donnera au premier un fusil à piston, au second 3,000 mitakos (valeur 150 francs).

Nous pourrions multiplier ces exemples : ils ne feraient que confirmer ce point.

Il y a des principes de droit, mais le juge wangata doit placer au-dessus d'eux ce grand principe : « Il ne faut pas renvoyer les parties sans qu'elles ne soient satisfaites du jugement. » Pour obtenir l'acceptation du jugement, le juge fait intervenir toutes sortes de considérations, il a recours à des influences de famille, etc.

On conçoit aisément la perturbation qu'entraînent les jugements à « l'européenne » dans la société wangata : au début, ils durent produire de la stupeur ; dans la suite, ils furent rapidement lettre morte. Mais, à cet égard, il convient de remarquer que de grands progrès ont été accomplis, les principes de notre droit civil commencent à pénétrer dans les cerveaux ; nos jugements — disons plutôt nos décisions arbitrales — commencent à être acceptées ; nous avons à présent de notre côté tous les misérables, les anciens esclaves, les déshérités ; nos décisions sont acceptées par eux. Dans certains villages, ils forment des groupes qui font échec à l'autorité indigène, en s'appuyant sur l'autorité du blanc.

A propos de la mort, nous avons esquissé les coutumes qui président aux successions. Le testament — oral naturellement — est connu des Wangata. Le Wangata fait connaître ses dernières volontés devant ses héritiers, mais il choisit toujours, parmi les anciens de son village, un ou plusieurs exécuteurs testamentaires : nous n'avons entendu citer aucun cas où le père aurait déshérité ses enfants ou l'un d'eux. Le testament ne règle jamais que des détails de dévolution, il étend cependant parfois le nombre des héritiers. Ces testaments reçoivent toujours une scrupuleuse exécution.

Lorsque le défunt ne possède aucun descendant, tous ses biens reviennent à ses frères et sœurs et, à défaut de ceux-ci, à ses ascendants. Si ceux-ci n'existent plus et qu'aucun testament n'ait réglé la succession, les biens sont partagés entre les amis du défunt, mais les femmes qui appartiennent à la succession rentrent chez leurs parents ou vont habiter chez un homme librement choisi par elles.

Lorsque le défunt possède des enfants, la moitié de ses biens revient à ceux-ci, l'entièreté leur revient s'il ne possède pas de frères.

Les filles n'héritent qu'à défaut d'héritiers mâles : dans ce cas, l'entièreté des biens du père leur revient. Lorsque des héritiers mâles existent (oncles, frères), elles sont exclues de la succession, mais elles ont toujours droit, dans ce cas, à un cadeau dont l'importance est variable. Ce cadeau consiste habituellement en une couple d'esclaves, parfois aussi, lorsque la succession est importante, la fille reçoit sa mère comme part.

Le fils hérite des droits que possédait le père sur sa fille : c'est lui qui touchera la dot que versera l'époux. A défaut de fils, ce droit revient à l'oncle ; à défaut d'héritier mâle, la fille reste maîtresse absolue de sa personne.

Les biens mobiliers, les récoltes sur pied reviennent à l'un ou l'autre des héritiers : une convention intervient à cet égard.

Ce sont les exécuteurs testamentaires qui président au partage. Dans le cas où le défunt n'a pas fait de testament, les héritiers se réunissent en conseil de famille et se partagent les biens.

Les contestations que peut provoquer le partage sont portées, par la partie qui se croit lésée, devant un ancien, qui juge d'après les principes consacrés par la coutume.

Tous les contrats se font oralement. Les ventes et les achats ont lieu par l'intermédiaire d'un témoin, « elombe », qui, moyennant une rémunération importante, assume la responsabilité de l'exécution de toutes les conditions de la vente et de l'achat.

La chose qui se vend et s'achète le plus fréquemment chez les Wangata, c'est la femme. Cette opération est conduite comme suit :

Si l'acheteur habite un village autre que celui du vendeur, il s'y rend et va trouver un ami, un parent, le met au courant du but de sa visite et le prie d'être son témoin, son elombe. Celui-ci ne refusera que s'il a des raisons de croire que l'une ou l'autre des parties manquera à la parole donnée : s'il n'a que des doutes à cet égard, il exigera des garanties. Lorsqu'il a tous ses apaisements quant à l'exécution des clauses du contrat, il accepte la mission qu'on lui propose. Il fait appeler chez lui le second contractant, le fait asseoir, l'invite à boire, à manger, à fumer ; il expose ensuite le marché à conclure. En général, le marché ne se conclut pas immédiatement, on prend des délais de réflexion. A l'expiration de ceux-ci, les parties se réunissent à nouveau chez l'elombe : la femme, objet de la vente, est présente ; l'acheteur paie une partie de la dot ; le témoin s'engage à payer le reste au vendeur. Il reçoit alors de part et d'autre une somme en rapport avec le montant de la transaction (de 1 à 10 p. c.).

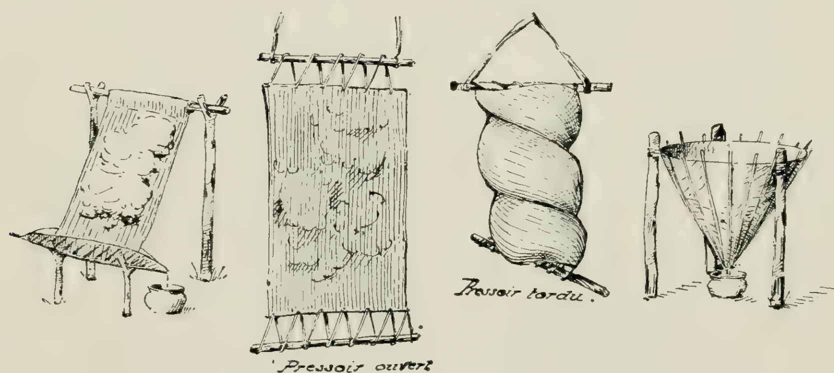
Dès ce moment, les rapports cessent entre l'acheteur et le vendeur.

A l'expiration du délai déterminé, ce dernier va visiter le témoin ; si celui-ci a été payé par l'acheteur, il remet au vendeur ce qui lui est dû,





FLÈCHES DE CHASSE.



FABRICATION DE L'HUILE DE PALME.

sinon, il s'en va trouver l'acheteur et le met en demeure de payer sur-le-champ : si l'acheteur n'obtient pas un délai, il doit payer le restant de sa dette ou bien restituer la femme achetée.

On ne fait, choix comme témoins que de personnes solvables ; on les choisit toujours parmi ceux qui ont des ascendants, morts ou en vie, dans les villages habités par les parties contractantes.

Toute opération d'achat, de vente, de prêt, se fait par l'intermédiaire de l'elombe. Lors de notre séjour chez les Wangata, nous leur avons exposé les avantages qu'ils retireraient de l'emploi des contrats écrits ; nous en avons établi quelques-uns et nous remîmes une copie aux parties ; ils furent enchantés de l'innovation, mais nous dûmes suspendre ce service, car presque tous venaient faire acter des opérations : il eût fallu abandonner toutes occupations autres pour les satisfaire (1) !

Le prêt, chez les Wangata, est une opération très connue, disons tout de suite qu'il est usuraire, le taux moyen de l'intérêt annuel étant de 200 p. c.

Il se contracte et se consent devant l'elombe : l'emprunteur rendra au bout de six mois le double de la somme prêtée. A l'échéance, le prêteur s'adresse à l'elombe, qui réclame le remboursement à l'emprunteur.

Dans les opérations de vente et d'achat, comme dans le prêt, l'elombe est responsable envers les parties de la loyale et complète exécution des clauses du contrat : il se substitue, au besoin, à la partie défaillante, quitte à exiger plus tard des dédommagements sérieux. Si l'elombe vient à mourir ou à disparaître, ses héritiers prennent à leur charge tous les devoirs que, de son vivant, il s'était engagé à assumer, et ses héritiers poursuivent aussi l'exécution de tous les engagements dont le défunt avait été l'intermédiaire.

D'une façon générale — en matière civile comme en matière pénale — les héritiers — fils, frères, oncles, père — sont responsables des obligations contractées. Si une partie refuse de satisfaire à un engagement pris, ou si elle se trouve dans l'impossibilité matérielle de le faire, on saisit ses biens, à défaut de ceux-ci sa personne ; si elle est hors d'atteinte, on saisit les biens — à défaut de ceux-ci la personne — de l'héritier, généralement le plus proche.

Le père est responsable de l'exécution des engagements pris par son fils, le frère l'est pour son frère, le fils pour son père, le neveu pour son oncle et l'oncle pour son neveu.

Celui qui est appréhendé pour non-exécution d'un contrat peut être

(1) On pourrait établir un impôt qui serait accepté sans difficulté : c'est celui qui frapperait la rédaction, l'établissement et l'enregistrement des contrats. Cette mesure assurerait, en outre, la bonne exécution des contrats et réduirait à un petit minimum les contestations, si nombreuses et si embrouillées, actuellement pendantes.

vendu et le Wangata ne trouve pas exorbitant de s'allouer ainsi cent fois la valeur de sa créance.

Notre conception des responsabilités, introduite dans le milieu Wangata et mise en application, a causé une perturbation bien profonde : nos décisions en cette matière ont permis ou consacré bien des dénis de justice.

C) DROIT PÉNAL.

Aucune loi, aucun code ne définit, ne classe les infractions au droit pénal : en fait celui-ci n'existe pas.

L'assassinat, le meurtre, l'homicide involontaire, les coups et blessures sont punis par la mort du meurtrier ou, s'il est définitivement ou momentanément hors d'atteinte, par la mort d'un de ses proches. Si la victime appartient à un autre village, ses vengeurs se déclareront satisfaits de la mort d'un des habitants du village du meurtrier, parent ou non.

Les responsabilités en matière pénale retombent sur les mêmes personnes qui assument les responsabilités civiles.

Si un esclave tue un homme libre (« kundu » ou « somi »), la répression s'exercera non sur l'esclave, mais sur son maître.

Si un esclave tue un autre esclave, le maître de la victime exigera du maître du meurtrier le remboursement du prix payé pour lui : le cas devient ici une atteinte à la propriété. Il en est de même pour les meurtres de femmes et d'esclaves, pour le rapt, le viol, etc.

Le meurtrier peut toujours apaiser la famille de sa victime en payant une indemnité proportionnée au rang qu'elle occupait.

Nous avons vu qu'en matière civile aucun tribunal ne fonctionnait ; il n'en existe pas non plus en matière pénale (1).

Lorsqu'un Wangata est tué ou blessé par un autre Wangata, sa famille s'assemble et décide d'exercer sa vengeance ; elle en fait prévenir le meurtrier et sa famille ; ceux-ci généralement envoient un tiers respecté vers la famille de la victime, afin de connaître l'indemnité qui pourrait apaiser son courroux. La famille ne se refuse jamais à discuter le montant de l'indemnité. Si l'accord parvient à s'établir sur ce point et que des arrhes sont bien vite versés, l'affaire s'arrange, sinon il faut du sang pour payer le sang répandu. Pour atteindre son ennemi, le Wangata ne connaît les entraves d'aucun scrupule : il s'embusquera dans la forêt et décochera à son ennemi le trait mortel, ou bien il s'approchera de lui sournoisement et lui plongera son couteau ou sa lance dans le corps. Le Wangata tue toujours son ennemi sans le faire souffrir, il ignore les supplices horribles

(1) Nous éprouvons une grande hésitation à reconnaître des tribunaux dans la réunion accidentelle d'anciens arbitrant un différend. Les parties peuvent toujours refuser de se soumettre au jugement.

que nombre de peuples, plus civilisés que lui, n'hésitent pas à infliger à leurs condamnés. Lorsqu'un meurtrier en fuite est livré à la famille de sa victime, il arrive qu'on le fasse mourir autrement que par le fer : les Wangata riverains enfermaient le coupable dans une nasse d'osier qu'ils construisent pour capturer le poisson, puis ils s'éloignaient avec lui jusqu'au milieu du fleuve et là le précipitaient à l'eau. Les Wangata de l'intérieur pendaient aussi leurs meurtriers.

Le droit de vengeance est respecté de tous : c'est peut-être le droit le plus sacré que puisse exercer le Wangata. Ce droit appartient à chacun et s'exerce envers n'importe qui ; il n'y a point d'immunité pour le meurtrier : il doit expier — lui ou un des siens — ou bien dédommager.

Le vol, étant donné le respect du Wangata pour le principe de la propriété, est honni de tous. Mais, en général, le voleur n'encourt aucun châtiment : une grande réprobation tient éloignés de lui parents, amis concitoyens. Le Wangata convaincu de vol doit restituer l'objet volé ; s'il ne peut le faire, la victime s'assure de sa personne et prévient sa famille qu'il vendra le voleur, s'il ne reçoit d'elle des dédommagements proportionnés aux torts subis. Habituellement, la famille ou les amis s'exécutent et paient une rançon à la victime.

Le Wangata ne considère pas le vol comme un acte méchant, vicieux : il le regarde comme un acte de folie.

Lorsqu'un individu soupçonné et accusé de vol ou de meurtre nie en être l'auteur, il peut être soumis à l'épreuve du poison (n'samba). Il arrive aussi que, spontanément, il s'offre à la subir.

N'samba est le nom d'un arbre ; c'est aussi le nom de la décoction qu'on obtient en pilant et en faisant macérer son écorce dans l'eau ; cette décoction constitue parfois un violent poison.

Le patient se dépouille de ses vêtements, il se ceint de feuilles de bananes et s'étend sur le sol, un assistant lui offre alors le breuvage en lui disant : Si tu n'as pas commis le crime, bois sans crainte, tu ne mourras pas et ton accusateur te paiera ; sinon bois quand même : si tu t'y refuses, nous te couperons la tête, car tu auras montré que tu étais coupable.

Tous les assistants réunis autour du malheureux approuvent : il tend les lèvres et boit le poison.

Les effets du « n'samba » sont très rapides. Au bout de quelques instants, le malheureux commence à s'agiter ; il fait de violents efforts pour vomir ; s'il n'y parvient pas, il est généralement condamné et la mort au milieu d'horribles souffrances survient au bout d'une heure. S'il rend le poison, ses proches s'emparent de lui, défont les liens qui attachaient ses mains et ses pieds, le revêtent de ses vêtements et l'emportent chez lui.

L'épreuve du « n'samba » est plus souvent acceptée librement que par contrainte. Nombreux sont les indigènes qui s'offrent à la subir, dès qu'un soupçon injurieux les atteint.

VII. LA VIE POLITIQUE.

Un bel esprit de fraternité, un grand sentiment familial et un respect profond pour les Anciens, telles sont les fortes assises sur lesquelles repose la société wangata. Il apparaît tout de suite qu'une application politique et sociale de ces sentiments n'exige qu'une hiérarchie unique : celle de l'âge.

Mais le patriarcat wangata trouve son application la plus effective dans le domaine social : nous verrons que, dans la vie politique, le commandement de la tribu, du village ou de l'etuka appartient aux fortes individualités qui, tout en s'adaptant aux circonstances, conservent l'énergie nécessaire pour entraîner et conduire les esprits.

Le patriarcat n'a pas déterminé l'extrême éparpillement des populations wangata : c'est l'inverse qui est vrai. La dispersion de la population, son mode de groupement en « etuka » ou hameaux est la conséquence de son adaptation à la topographie du pays qu'elle occupe.

La tribu wangata est répartie, très inégalement, en une douzaine de villages ; il en est de petits, il en est de grands. Les villages sont généralement constitués par la réunion de groupes appelés « etuka ». Le gros village en comprend parfois cinq ou six ; le petit village peut n'être constitué que d'une ou de deux « etuka ».

« L'etuka » est l'unité sociale : elle porte un nom propre, elle est autonome dans le village. Demandez à un Wangata quel est son village d'origine, il vous répondra en donnant le nom de l'etuka qui l'a vu naître.

Le village n'a d'existence réelle que par rapport à l'Européen. L'indigène devait avoir du village une notion assez semblable à celle que possède de son canton le paysan belge. Cependant, à l'heure actuelle, le village commence à devenir une réalité objective ; cela résulte, entre autres causes : 1° de la diminution qu'a subie la population : des etuka réduites à quelques personnes se sont fusionnées ; 2° de la persistance de l'influence européenne qui trouvait dans l'éparpillement des populations un obstacle sérieux à l'organisation politique du pays.

L'action du pouvoir a tendu et tend encore à grouper les populations en villages soumis à l'autorité de chefs reconnus et investis.

Cette concentration des etuka en villages et la substitution de l'autorité du chef de village à celle du chef de l'etuka s'imposaient au double point de vue administratif et politique.

En effet, au point de vue politique, il eût été désastreux d'accorder les pouvoirs de chef à un homme qui n'aurait eu que ses parents immédiats à

administrer (1) ; d'autre part, au point de vue administratif, c'eût été singulièrement compliquer les choses.

Dans le village bokote, il est généralement aisé de distinguer l'etuka ; c'est le cas, par exemple, pour les villages de Monsole, de Bandaka-Watsiko, etc., dans lesquels chaque etuka est séparée des etuka voisines par des plantations, des marais ou de la forêt.

Cependant, de ce qu'aucune démarcation n'existe dans certains villages, tel Wangata Watsiko, il ne faut point conclure que ces villages ne soient constitués que par une etuka unique.

Les familles dont la réunion forme l'etuka sont généralement unies les unes aux autres par des liens d'étroite parenté, tandis que d'etuka à etuka, les habitants d'un même village ne sont apparentés que par des alliances déjà anciennes ; néanmoins, tous les habitants d'un même village sont, les uns par rapport aux autres, « bo-kana », c'est-à-dire frères (sœurs).

Les familles constituantes de l'etuka se souviennent du grand ancêtre commun ; ainsi Djingunda garde le souvenir de l'ancêtre Eanga ; Lotakemela garde la mémoire de Bula ; Inkole celle de Simba et Bafeka Simba celle de Bolembo : ces quatre ancêtres étaient frères (?), ils fondèrent le village de Bandaka Watsiko (2).

Il est probable que les fondateurs du village de Bandaka Watsiko furent chassés des terres qu'ils occupaient antérieurement — sur l'emplacement actuel de Coquilhatville (3) — par des indigènes originaires de l'Ikilemba qui fondèrent le village de Boera, contigu à Coquilhatville.

Dans le groupe, famille élargie, tous sont égaux, les individus comme les familles ne relèvent que de l'ancien (engambi), du père (fafa) de l'étuka, encore que les droits de celui-ci se limitent à conseiller.

Quant aux esclaves, ils ne constituent pas une classe dans l'etuka, ils font partie de la famille de celui qui les possède, ils en sont la propriété. On n'est pas esclave tout court, on est l'esclave de quelqu'un, comme on est le débiteur de quelqu'un. Parmi les esclaves il n'y a point de catégories ; que des dettes aient déterminé la mise en esclavage ou que celle-ci résulte d'une circonstance de guerre, le régime est le même.

La situation de l'esclave n'amoindrit pas son importance : ce qui le déconsidère ce sont les circonstances qui ont déterminé son assujettissement : dettes ou faiblesse dans les combats.

Les droits du maître sur son esclave sont absolus ; en théorie, rien ne

(1) Une etuka indjolo, Tomba, si nos souvenirs sont exacts, ne comprend que 6 hommes adultes ; une etuka bofidji, Ifundi, n'en comprend que trois.

(2) Nous ne sommes pas parvenus à connaître le nom du père des fondateurs.

(3) Le nom indigène de Coquilhatville est « Bandaka « et l'ancienne Equateurville était appelée par les indigènes du nom de « Wangata ».

les limite. Le maître peut le vendre ou le mettre à mort selon son bon plaisir ; il peut aussi le libérer. Mais ce serait verser dans une erreur que de supposer que ces droits illimités déterminent ou seulement favorisent des massacres. Si la colère ou le désir de vengeance pouvaient porter un Wangata à sacrifier des esclaves, son intérêt mettrait bien vite un frein salutaire à son emportement : un esclave c'est un capital, et un capital qui rapporte gros. L'esclave de naissance n'existe pas. L'enfant né de parents en esclavage sort de leur condition, il n'est pas esclave, car il ne doit rien ; il n'est pas libre non plus, car, au lieu d'appartenir à son père, il appartient au maître de celui-ci; toutefois, à la mort de ses parents il recouvre toute sa liberté.

Disons tout de suite que, dans la généralité des cas, il n'a pas à attendre cet événement pour acquérir sa liberté. Dès qu'il atteint l'âge de se marier, le maître, celui qu'il appelle son père et qui le traite sur le même pied que ses enfants, lui achète une femme ; il l'engage à s'installer auprès de lui, il lui cède un terrain qu'il pourra cultiver ; si la femme qu'il épouse n'est pas une esclave, le ménage devient libre, et en tous cas la naissance d'un enfant le libère complètement. Chez les Wangata, l'esclavage est une sorte d'incapacité qui frappe un individu : le maître se substitue à lui dans tous ses droits, mais il assume aussi tous les devoirs qui incombaient à celui-ci à l'égard d'autres individus.

Le sort de l'esclave est relativement doux. Nombreux sont ceux qui ne cherchent pas à se racheter. On a vu des esclaves libérés qui continuaient à résider auprès de l'ancien maître, qui épousaient une de ses filles ou une de ses sœurs et dont la famille se fondait dans celle du maître.

Enfin, il faut reconnaître qu'on a beaucoup exagéré la fréquence, l'importance et surtout la cruauté des massacres d'esclaves à l'occasion des funérailles du maître.

Nous tenions à élucider cette question : à cet effet, nous prîmes de nombreuses informations.

Voici la version la plus probante que nous en avons extraite :

Lorsqu'un homme important, possédant des esclaves, vient à mourir de maladie, ses frères, ses parents, attribuent parfois son décès aux maléfices (Monganga) de ses esclaves, ou de l'un d'eux en particulier. Parfois aussi le maître, avant de mourir, prévient ses héritiers que sa maladie est connue et que ses esclaves ne l'ont pas déterminée. Si le maître n'a pas pris cette précaution, ou s'il attribue sa maladie à l'œuvre mystérieuse de ses esclaves, ceux-ci, ou l'un d'entre eux, sont condamnés.

Ils sont amenés au bord de la tombe creusée pour le maître et agenouillés : alors un frère du mort, au milieu des chants de l'assistance, décapite les victimes, qui tombent dans la fosse : le maître défunt est étendu au-dessus d'eux et enseveli.

Depuis l'occupation du blanc ces pratiques ont disparu.

Il subsiste cependant un dernier sacrifice humain, sacrifice librement consenti et que l'influence européenne aura plus de peine à faire cesser.

Lorsqu'un Wangata nourrit une affection très vive pour une de ses esclaves, il arrive qu'il lui propose de mourir en même temps que lui. L'esclave accepte presque toujours ce sort. Dès son acceptation, le maître la dispense de tous travaux, il la vêt des plus belles étoffes, lui fait de nombreux cadeaux, etc. Elle ne prend plus qu'une nourriture de choix : chèvres, poules, canards, antilopes, poissons, constituent la base de son alimentation. Elle ne quitte point le maître : de jour et de nuit, elle lui tient compagnie : « Cette femme devient très belle, » dit le Wangata.

A la mort du maître, elle le pleure jusqu'au jour des funérailles : à l'aube, elle abandonne le corps de son maître et époux, elle rentre chez elle et se pend. La famille du défunt attend que l'acte soit consommé, puis elle pénètre chez la femme, coupe la liane homicide et procède aux funérailles des époux : les corps sont couchés *côte* à *côte* dans une fosse unique. Les esclaves habitent des maisons qui ne se distinguent en rien des autres habitations ; avec les autres membres de la famille, ils participent aux travaux, aux repas, aux « n'teke » et aussi à la guerre.

Etre bon, humain, compatissant envers ses esclaves est un titre de gloire pour le Wangata : il s'ingénie à trouver les moyens de leur marquer son affection : il donnera son nom à l'un d'eux, ou bien le nom d'un frère défunt qu'il affectionnait particulièrement ; il mariera ses esclaves, il leur offrira la liberté à condition de continuer à résider auprès de lui, etc. Sans s'en douter, le Wangata a fait tout ce qu'il pouvait faire pour assurer la perduration de l'esclavage domestique, de cet esclavage que Carlyle préfère à la liberté, lorsque celle-ci comporte la liberté de mourir d'inanition. L'existence du Wangata se partage entre mille occupations : s'il fallait citer celle qui lui prend le meilleur de son temps nous serions embarrassé : dort-il autant qu'il rêve étendu au soleil, ou près des bûches fumantes ? Son amour des discussions fait de lui un auditeur attentif de toutes les contestations d'intérêt qui se débattront au village : il aime à être cité en témoignage, sauf devant le blanc ; lui demander son avis en matière de succession, d'arrangement, c'est lui témoigner une considération qui le grandit aux yeux de tous — surtout aux siens.

Malgré toutes ces occupations, variées autant qu'absorbantes, notre excellent Wangata trouve le temps de couper la forêt pour que ses femmes y plantent le manioc, le maïs et les bananiers qui lui assureront l'abondance ; il trouve le temps de chasser lorsque les eaux montent et de pêcher lorsqu'elles baissent.

Plus heureux que les habitants de latitudes plus élevées, le Wangata n'a pas à préparer ses champs pour le début de la saison des pluies : il peut planter tous les jours ; cette latitude — c'est le mot juste — lui accorde

une plus grande liberté ; aussi les grands travaux exécutés en commun sont plutôt rares : tel coupe la forêt pendant qu'un autre dort ou se fait tresser les cheveux, tel groupe est à la chasse pendant que les voisins réparent leurs filets, et celui-ci se construit une maison alors qu'un autre coupe des régimes de noix de palme. On ne voit tout le groupe occupé à une même besogne que lorsque son déplacement a été décidé et qu'il s'exécute.

Chaque famille pourvoit à ses besoins : elle limite ses efforts à la satisfaction de ceux-ci. Et pour être satisfaits ces besoins demandent si peu de travail ! Le sol fertile et le bon soleil viennent si généreusement en aide au Wangata! Du fait de son organisation sociale et politique, le Wangata ne supporte aucune charge : nul parasitisme ne vient nécessiter un plus grand effort, une plus grande production. Chaque famille mange les récoltes de ses champs, les produits de sa chasse et de sa pêche. Sur ces récoltes, sur ces produits, personne ne perçoit de dîme, nul impôt ne les réduit.

Jadis les Wangata avaient de grands chefs : ils s'appelaient « Bo-Kondzi », c'est-à-dire maître. Mais à l'arrivée du blanc, le pouvoir qu'ils détenaient était déjà divisé, éparpillé, émietté. Chaque village avait son chef particulier, mais on recherche en vain en quelle matière pouvait s'exercer le peu d'autorité qu'il possédait. En effet, on ne trouve d'autorité effective que dans l'etuka ; là, c'est l'engambi (ancien), le « fafa » (père) qui l'exerce, à la façon d'un patriarche. Il faut bien se garder de considérer le « capita » de village ou de groupe comme une autorité d'essence indigène ; aujourd'hui encore, le blanc n'entre que difficilement en rapport, ne prend contact qu'après bien des efforts, avec la vraie autorité indigène ; généralement on le met en relation avec un esclave, ou un ancien serviteur du blanc, ou avec un homme libre qui ne craint pas le blanc : c'est bien souvent un ambitieux qui cherche à profiter de ses rapports avec l'autorité de la Colonie pour faire sa fortune.

Des investigations auxquelles nous nous sommes livré, il apparaît qu'il n'existe aucune autorité indigène en dehors de celle du chef du groupe, l'engambi de l'etuka. Nous nous sommes mis en garde contre la tendance à vouloir découvrir des organisations là où il n'en existe point. Nous n'avons pas retrouvé le conseil des anciens dans les anciens en conseil, car l'événement n'est pas la tradition, l'élément n'est pas toute la série. Ce qui frappe dans la société noire, c'est l'influence des individualités : les actes sont plus spontanés que réfléchis.

Voulant laisser au lecteur le soin de juger, nous donnons ci-dessous le récit fidèle d'un grand événement. Ce sujet a été fouillé ; nous n'en avons arrêté les termes qu'après de nombreuses recherches, de sérieuses vérifications. Il reflète le récit d'un Indjolo et celui d'un Monsole qui tous deux prirent part aux faits : Un indigène d'Indjolo n'est pas parvenu à obte-

nir le remboursement de la dot d'une femme qui s'est réfugiée chez un Wangata de Monsole. Ce Wangata refuse de restituer cette femme aussi longtemps qu'un autre habitant d'Indjolo ne l'aura pas dédommagé pour un fait analogue dont il supporte depuis longtemps tous les préjudices.

L'Indjolo frustré se rend à Monsole pour reprendre de vive force sa femme ; le Wangata veillait : il blesse d'un coup de couteau l'Indjolo, qui est ramené chez lui par des Wangata neutres.

La famille du blessé se réunit autour de lui : cris de vengeance ! menaces de mort à l'adresse de l'agresseur ! Un oncle du blessé, le chef de la famille, fait déposer à Monsole, devant la demeure de l'agresseur, une lance.

Cela signifie : « Si tu désires la guerre, garde ma lance, je viendrai la reprendre ; si ton cœur faible ne veut pas la guerre, renvoie-moi la lance par une de tes femmes, qui restera mienne. »

Les Indjolo ont raconté à tous le défi qu'ils venaient de porter à Monsole. Les vieux mis au courant s'écrient : « Si nos enfants ne savent plus se battre, nous éprouverons une grande honte, mais nous nous battrons à leur place. »

L'agresseur Wangata, mis ainsi en demeure de choisir entre la paix et la guerre, expose aux siens les conditions du conflit ; les avis se croisent ; les timides disent : renvoie la lance ; les hardis : conserve-la !

Le Wangata ne sait se décider ; mais l'ultimatum de l'Indjolo ne peut s'éluder et, le troisième jour écoulé, la lance ne faisant pas retour à son propriétaire, la guerre est virtuellement déclarée.

L'Indjolo réunit ses frères, ses oncles, ses neveux et ses cousins, bref toute sa parenté effective et adoptée, il va trouver le « N'Kum », lui annonce qu'il « appelle » la guerre contre Monsole et lui demande d'y convier tous les Indjolos. Mais le N'Kum refuse d'intervenir sous un prétexte, ou pour une raison quelconque ; il déconseille la guerre.

Les partisans de la guerre ne se découragent pas : ils combattront sans l'appui du N'Kum. Vers le milieu de la nuit ils s'engagent dans le sentier de Monsole, ils marchent avec prudence, car ils ne sont pas nombreux. A l'aube ils atteignent les plantations de Monsole, ils s'y dissimulent pour concerter entre eux un plan d'attaque. Ils n'ont pas été aperçus, ils surprendront donc leurs adversaires. Comme un seul homme, ils se dressent et se précipitent en poussant de grands cris ; ils marchent vers les premières habitations de l'etuka occupée par l'agresseur de leur frère ; ils les atteignent, tranchent les bananiers qui ombragent les maisons, bousculent celles-ci et percent de coups de lances ou de flèches ceux qui s'en échappent.

Mais déjà l'alerte est donnée : dans tout Monsole le gong bat : « Etumba oya ! » voici la guerre ! Les hommes sortent précipitamment des maisons ; l'arc et les flèches à la main, ils se jettent dans les bananeraies, s'appellent, se reconnaissent, prennent conscience de leur nombre, s'enhardis-

sent et regardent enfin. Ils voient alors quelques Indjolo qui dansent en brandissant leurs lances : ils tendent l'arc et décochent une première flèche ; d'autres flèches partent, nombreuses, pressées, tirées au hasard ; elles déterminent les Indjolo à la retraite : ils se retirent vite, très vite, talonnés par les clameurs des Monsole, qui maintenant se précipitent impétueusement sur les traces de leurs assaillants.

Les Indjolo ont tué deux Wangata, ils en ont blessé deux autres.

On fait aux victimes des funérailles dont l'importance est en raison de leur rang, puis les héritiers des victimes vont réclamer auprès de celui qui — volontairement ou non — a déchaîné la guerre. C'est lui l'homme responsable ; il les accueille avec des égards et leur annonce qu'il est prêt à indemniser les familles des victimes ; il donne aux héritiers un acompte, mais il ajoute que les morts doivent être vengés. « Il est juste, dit-il, que je paie, mais ce sont les Indjolo qui ont tué deux de nos enfants, que des Indjolo meurent donc pour racheter notre sang, après cela je vous paierai complètement. »

Ce jour-là, à Monsole, un Indjolo important, accompagné de son fils, se trouvait de passage, il était venu rendre visite à sa fille qui était mariée à un Wangata. Cet homme et son fils devaient jouir de la neutralité, les Monsole n'en tinrent pas compte, tant leur colère était grande.

Quelques Monsole se rendirent armés devant la maison du beau-fils de l'Indjolo et invitèrent celui-ci à sortir. L'Indjolo, sans défiance — ou sentant que toute résistance était inutile — sortit, avec son fils et son beau-fils. A peine avaient-ils franchi le seuil que le père et le fils tombaient percés de coups de couteau.

La nouvelle du double meurtre se répand avec la rapidité d'une traînée de poudre : les femmes pleurent, gémissent, se lamentent, quelques-unes se hâtent de remplir les paniers à provisions pour être prêtes à fuir.

Les assassins sont rentrés chez eux en criant : Indjolo a tué deux de nos enfants, nous venons de tuer deux Indjolo. — Que la guerre cesse donc !

Des groupes se forment : on y discute l'événement ; l'affaire paraît devoir se solutionner ; dans les mains de chaque homme on voit deux bâtonnets qui représentent les deux Wangata tués et deux autres bâtonnets qui figurent les deux victimes Indjolo. Avec une réelle satisfaction ils opposent les bâtonnets de la main droite à ceux de la main gauche : ils constatent l'égalité des nombres et s'en félicitent avec exubérance.

Les vieillards sont confondus dans la foule, ils parviennent à s'installer et écoutent la narration du drame. De temps en temps l'un d'eux interrompt pour demander un renseignement qui lui est fourni par dix bouches, avec de copieux détails. Enfin l'un d'eux déclare qu'il faut informer les Indjolo que la guerre est terminée, du fait qu'il y a égalité de victimes de part et d'autres. Cette déclaration est accueillie avec des transports de joie et la fin du discours du vieux est couverte par les clameurs des Mon-

sole, satisfaits de cette solution qu'ils considèrent déjà comme acceptée. — On confie à deux Wangata dont la mère est originaire d'Indjolo la mission d'aller à Indjolo ramener les corps des victimes et faire connaître les intentions pacifiques de Monsole. Ils partent et bientôt arrivent à Indjolo où la nouvelle de l'attentat les a précédés.

Là aussi les familles des victimes se sont adressées à ceux qui portent la responsabilité de la guerre ; à elles aussi, il a été répondu : Nous payerons ! Les envoyés des Wangata arrivent sur ces entrefaites, escortant les corps des victimes Indjolo. Bien vite, ils rappellent qu'ils sont neutres, que leur mère est d'Indjolo et qu'ils réprouvent cette guerre, qui pour eux ne fait des victimes que parmi leurs frères.

Après l'inhumation des victimes, les délégués Wangata vont trouver tous ceux qui participèrent à la guerre, ils se réunissent chez un héritier d'une des victimes. Les quatre bâtonnets rentrent en scène et impressionnent à nouveau les assistants. L'affaire se réduit maintenant à un différend de famille à famille, plaident les Wangata ; que les héritiers des dernières victimes s'adressent aux agresseurs qui tuèrent les deux Wangata : qu'ils se fassent indemniser par eux, car c'est par eux qu'ils sont morts. De notre côté, poursuivent les Wangata, les familles de nos victimes se feront payer par celui qui n'a pas renvoyé la lance.

La solution proposée était acceptable, et chacun la croyait déjà acceptée ; elle était d'ailleurs conforme à tous les usages; mais un homme important d'Indjolo, frère et oncle des dernières victimes, refuse de souscrire à cet accord ; il dit : que les autres fassent ce qu'il leur convient ; moi, dit-il, je ne mangerai pas avant d'avoir tué deux Wangata ; mon frère et son fils étaient des hommes importants, à eux deux, ils possédaient trente femmes, les deux Wangata qui sont morts n'en possédaient ensemble pas trois : est-ce juste ? Un grand tumulte suit ces paroles : chacun parle, chacun discute ; un vieillard se lève et rappelle que les Wangata n'ont pas remboursé la dot de la femme, cause initiale de la guerre ; les Wangata objectent que leurs deux blessés doivent être indemnisés ; un assistant riposte en rappelant que le blessé Indjolo n'a pas reçu de compensation : les délégués Wangata, sentant que leurs propositions sont virtuellement rejetées, se retirent. Alors le parent des victimes qui est déjà intervenu interpelle le blessé Indjolo : Nous paieras-tu, dit-il, pour la mort de nos frères ? Le blessé se soulève et tendant son couteau dit : Paie-toi, les Monsole ont tué ton frère et ton neveu, voici mon couteau, je ne puis me battre, paie-toi toi-même. Celui qui l'a apostrophé s'empare du couteau, le met à sa ceinture et s'en va : la guerre n'est pas terminée. Le « N'Kum », consulté et sentant probablement que le sentiment général est favorable à la guerre, promet de faire un n'teke pour réunir les combattants et pour enflammer leur courage.

Pendant huit jours on brasse de la bière, en vue du n'teke : les femmes

du «N'Kum» font provision d'huile et de victuailles, car au jour annoncé, il faudra donner à boire et à manger à discrétion.

Nous voici au jour du n'teke. De toutes les etuka indjolo les hommes arrivent chez le «N'Kum », déjà sa « Libanda » est noire de monde. Tous les hommes ont le visage couvert d'une couche d'ocre jaune ; ils discutent avec véhémence ; les armes, lances, couteaux, arcs et flèches sont déposées dans des habitations voisines : le gong bat, sans arrêt, appelant au n'teke.

Mais voici aussi que le N'Gomo commence à scander une danse: aussitôt les corps oscillent, se redressent ; les jambes s'agitent, les bras s'élèvent en des gestes harmonieux, pleins de grâce. Sans appels, sans indication, un groupe s'est constitué, il évolue au milieu de l'assistance, s'arrête, pirouette, se jette par terre, se redresse, s'agenouille, se relève et repart. Et le N'Gomo bat, bat sans arrêt, sans défaillance. Un signal et le groupe qui dansait se disperse, se fond parmi les spectateurs, qui félicitent les danseurs et leur offrent à boire.

Déjà un second groupe de danseurs occupe l'attention. Jusqu'à la nuit on dansera, on boira, et le N'Gomo ne s'arrêtera que lorsque les danseurs épuisés et ivres s'endormiront sous le ciel tout étoilé.

Dormir ! C'est bien le moment ! Les premières clartés de l'aube trouvent les Indjolo en forêt, marchant vers Monsole. Les grands boucliers qui abritent les forts « bosekotas » marchent à l'avant, sur les flancs les batshuas battent l'estrade, prêts à se replier au moindre danger.

Derrière les grands boucliers s'avancent les jeunes gens qui font ici leurs premières armes,sous les yeux des femmes précédant les vieillards au milieu desquels marchent les « N'Kum », aux grands chapeaux.

Ils s'approchent de Monsole.

Les Wangata prévenus ont évacué la partie du village par où les Indjolo déboucheront : ils sont à la lisière opposée, dissimulés dans la forêt qu'estompe encore le brouillard du matin. Les carquois rebondis sont à leurs côtés. L'attaque des Indjolo se fait attendre, déjà le soleil monte droit dans le ciel. Ne viendront-ils pas ?

Mais voici que les batshuas de Monsole, envoyés en éclaireurs, se rabattent : ils ont entrevu des Indjolo dans la forêt. Les Wangata sourient : qu'ils viennent ! Plus d'un criera de douleur quand il sentira ses chairs déchirées par les dards aigus dissimulés dans la poussière du chemin et dans les herbes du village, et ceux qui sauront les éviter auront à bien se couvrir, car les flèches pleuvront serrées.

Tout à coup une clameur formidable se fait entendre et la masse des Indjolo se montre, grouillante, à l'entrée du village : il brandissent leurs armes, s'éparpillent, semblent vouloir fouiller les maisons, les renversent, y mettent le feu. A travers l'opaque nuage de fumée, on entrevoit maintenant les grands bananiers qui s'inclinent et s'abattent, faisant monter

vers le ciel des myriades d'étincelles qui piquent de points rouges le manteau de fumée sombre. L'incendie se propage, les maisons flambent les unes après les autres et toujours les grands bananiers, tranchés d'un puissant coup de couteau, s'inclinent et tombent.

Les regards de tous les Wangata sont rivés à ce nuage de fumée d'où, par moment, sortent de grandes langues de feu et qui cache l'armée indjolo.

Non, Wangata naïf, l'armée indjolo n'est plus là ! Si tes yeux pouvaient percer ce rideau de feu et de fumée, si ton souffle pouvait balayer ce nuage, tu ne verrais là qu'une dizaine d'hommes qui font du bruit comme cent, comme mille, et qui ne se lassent pas de porter partout la flamme ardente, dévorante et dévastatrice.

O Wangata simple ! l'Indjolo connaît tes dards aigus, il saura les éviter. — Où donc, alors, est passé ce flot Indjolo ? La flamme l'a-t-il dévoré ?... L'Indjolo...? ... Il est sur toi, pauvre Wangata !

De tous les coins, il surgit, la lance en avant, le bouclier relevé ; chacun d'eux choisit son adversaire ; ils courent, dédaigneux des flèches qui vont s'échapper des mains tremblantes du Tomba. Ils courent, ils bondissent, tandis que devant eux les Wangata fuient éperdûment. Les Indjolo traversent la forêt, tel un ouragan, ils dépassent les fuyards qu'ils ont arrêtés d'un coup de lance. Voici que maintenant ils pénètrent dans une autre etuka, ils courent, ils frappent, mais leurs lances n'atteignent que ceux qui ont des armes.

Arrivés au bout du village, ils s'arrêtent, car de ce côté la forêt leur est inconnue, ils se reforment, s'appellent, se comptent ; maintenant ils fouillent les abords pour ramasser les blessés qu'ils font prisonniers : c'est aussi l'heure du pillage...

Mais le jour tombe, d'un vol lourd, les perroquets traversent le ciel, se hâtant obstinément vers le soleil qui disparaît à l'horizon ; les feux brillent, les femmes Indjolo circulent, affairées, préparant pour les hommes le repas du soir ; les sentinelles sont placées ; on peut se reposer. C'est maintenant que le gong doit chanter la victoire : il la crie, insultant le Wangata qui erre dans la forêt, comme une craintive antilope. A l'aube tout le monde est debout et la retraite s'opère. D'abord défilent les « N' Kum » aux grands chapeaux, qu'entourent les vieillards ; puis viennent les jeunes gens qui escortent les prisonniers et les blessés, car les Indjolo n'eurent aucun mort à pleurer en ces journées mémorables ; en arrière-garde, prêts à se ruer à nouveau sur l'ennemi, marchent les puissants « Bosekota » aux grands boucliers.

Ce fut la dernière guerre que livrèrent aux Wangata leurs puissants voisins les Indjolos. Les blessures de ceux qui s'étaient battus n'étaient pas encore cicatrisées que le blanc venait s'installer à Wangata (ancienne Equateurville).

Quand on lit ce récit on est très surpris qu'on n'y fasse jamais mention de chefs ; on ne voit pas non plus le conseil des anciens agir, on n'y découvre la trace d'aucune autorité, mais ce qui apparaît nettement c'est l'influence des fortes individualités : elles seules sont agissantes. C'est parce que nous connaissons ces conditions que nous ne nous étonnons point de cette anarchie.

La pénétration des idées européennes a modifié considérablement l'état social et politique du Wangata.

Le blanc a exigé des chefs, il en a créé. Soutenus par l'influence européenne, ceux-ci ont acquis une certaine autorité, mais c'est un pouvoir qui agit à côté du pouvoir indigène ; il ne s'est pas confondu avec lui, il ne lui est pas non plus absolument opposé.

La question de l'organisation politique chez les Wangata est des plus délicates. Nous sortirions de notre rôle en faisant la critique du système actuel issu des efforts de l'Etat pour organiser le pays, mais cette question est majeure ; elle intéresse non seulement les Wangata, mais une grande partie du district de l'Equateur, davantage même peut-être.

Nous terminerons ce chapitre en constatant les principales conséquences, directes ou indirectes, de la pénétration de l'élément civilisé dans la tribu Wangata :

De tribu à tribu, de village à village, la guerre a cessé ; d'homme à homme les différends sont portés devant l'ancienne autorité ; mais il existe aujourd'hui une juridiction d'appel : c'est le blanc. Tous les jours, magistrats et fonctionnaires territoriaux ont à juger — à arbitrer — de nombreux différends. En août 1908 nous fîmes une tournée d'une quinzaine de jours dans la région Wangata Bofidji-Indjolo. Nous eûmes 124 différends à arbitrer dont une vingtaine n'intéressaient que des Wangata (il importe de remarquer que cette petite proportion tient au fait de la proximité des villages Wangata par rapport à Coquilhatville). Dès qu'un Wangata a un différend, il va à Coquilhatville trouver un magistrat ou un fonctionnaire territorial. Au point de vue de la civilisation, c'est un pas immense fait en avant. Certain d'être entendu par un juge impartial, le Wangata, qui n'est pas batailleur, préfère user des moyens de conciliation. C'est dans l'audition de ces causes que la mentalité du noir apparaît en pleine lumière. On a opposé à l'arbitrage des différends par le blanc une objection qu'on nous a affirmé être importante : en arbitrant, le blanc consacre la coutume indigène, alors qu'il importe que ce soient nos principes qui dominent ; et on proposait d'abandonner l'arbitrage des différends aux chefs indigènes. L'objection est surtout grosse de naïveté. Pour arbitrer un différend, il n'est pas nécessaire de se baser sur la coutume indigène : il suffit de sa baser sur les principes de justice et d'équité, connus des Wangata comme des Belges.

Quoi qu'il en soit, il faut constater les excellents résultats qu'a amené

indirectement l'immixtion de l'Européen dans les affaires privées du Wangata.

Le Wangata est convaincu que, *pour obtenir justice, il est plus sage et plus avantageux de recourir au blanc que d'user de violence.* Aussi en comparaison des régions plus éloignées, on peut affirmer que les crimes et les délits de toute nature ont considérablement diminué.

L'Européen est bien accueilli par le Wangata et ses voisins les Indjolo et les Bofidji, qu'il soit fonctionnaire ou missionnaire, commerçant ou voyageur ; c'est le blanc : il n'a pas de traitement différentiel, tout au plus apportera-t-il avec plus d'empressement des vivres au blanc qui possède des galons et qui voyage sous belle escorte.

Nous avons eu l'occasion de dire que le Wangata ne tissait plus : il ne se vêt plus que d'étoffes d'importation ; il n'extrait plus de fer, il ne fabrique plus guère de couteaux, le marché de Coquilhatville les lui fournissant à de meilleures conditions. Les malles et les coffres se rencontrent dans presque toutes les maisons.

Malgré cela, on reste étonné du peu de progrès fait dans le domaine économique : l'outillage de l'indigène ne s'est pas encore perfectionné ; ses procédés de culture restent ceux de jadis, ses villages ne sont guère mieux entretenus, ses routes — ses sentiers — ne sont pas entretenus du tout et, pour se rendre de Wangata à Ipeko, il faut posséder de réelles aptitudes d'équilibriste. Les Wangata ignorent encore que les noix palmistes donnent de l'huile — ou, s'ils ne l'ignorent plus aujourd'hui, — cette connaissance ne les empêche pas de les jeter aux détritus ; la cire qu'ils recueillent avec le miel, dont ils sont friands, est jetée, comme n'ayant aucune valeur. Rares sont les villages qui possèdent des arbres fruitiers.

Cependant, nous avons foi en l'avenir de cette population sage, calme et pacifique, intelligente sans doute, mais apathique comme tant d'autres. Si le Wangata excuse encore son esprit de routine par le vieil argument : « parce que nos pères ont toujours fait ainsi » il le corrige en ajoutant : « mais je veux que mes enfants imitent le blanc ».

VIII. LA VIE RELIGIEUSE.

La religion du Wangata est plus informe encore que son état social. Elle se réduit à une sorte d'hénothéisme — au sens dans lequel l'entendait Schelling, c'est-à-dire une croyance actuelle et momentanée en un monothéisme relatif. Momentanée, disons-nous, car elle peut évoluer soit vers le polythéisme, par dissociation des attributs, ce qui arrive lorsque les attributs divins s'opposent en se précisant, soit vers un monothéisme définitif.

Le dieu des Wangata s'appelle Dzakomba (1) : c'est par ce nom, croyons-nous, que tous les kundus désignent la divinité.

Dzakomba n'est pas une divinité anthropoïde ; elle est impersonnelle et unipersonnelle ; elle ne se manifeste jamais directement.

Dzakomba est omniprésent, mais il ne réside nulle part en particulier. Toutefois si l'on parle au Wangata de Dzakomba, il tourne plutôt les yeux vers la forêt qu'il n'élève le regard vers le ciel.

Dzakomba ne possède aucun attribut ; c'est le créateur, mais aucun mythe de la création n'existe. Le feu fut donné aux hommes par Dzakomba, le soleil, la lune, les étoiles lui appartiennent, c'est lui qui a fait la foudre, mais l'éclair et le tonnerre ne révèlent pas la puissance ou la colère du dieu.

Dzakomba n'est pas le dieu dispensateur des bienfaits et des maux : il n'accorde pas davantage qu'il ne refuse, c'est pourquoi le Wangata ne prie pas.

Dzakomba est tellement imprécis qu'il n'y a aucune opposition entre lui et Dzambi, le Dieu des chrétiens : Dzakomba est absorbé dans Dzambi.

Il n'existe pas de terme dans la langue kundu pour exprimer l'action de prier : « kusambila » signifie : saluer, remercier. Les missionnaires traduisent « prier Dieu » par « kusambila Dzambi ».

Dzakomba, n'ayant aucun attribut défini, ne peut pas se manifester. Cependant le Wangata explique certaines circonstances de la vie comme le résultat d'une intervention divine ; il n'en donne jamais le processus. Il est plutôt porté à ne voir ces interventions que dans les événements néfastes à ses intérêts ; nous avons entendu bien souvent le Wangata s'écrier : « Dzakomba eka'mi mobe », mon Dieu m'est défavorable (littéralement : mon Dieu est mauvais), nous n'avons jamais entendu dire : « Mon Dieu m'est favorable. »

Doit-on voir dans Dzakomba l'idée du Destin ? Nous ne le croyons pas, car l'idée du Destin est déjà une idée morale. Par contre, l'idée du Destin n'est-elle pas la première idée morale qui doit venir éclairer ces obscures mentalités ?

Peut-être ! Nonobstant, constatons que chez le Wangata on se trouve en présence d'une religion naturaliste dans laquelle l'idée de la Divinité correspond aux forces imprécises, indéterminées, contraires, mais toujours agissantes de la nature.

C'est une religion spontanée, avec toutes ses flagrantes contradictions : l'homme est le faible prisonnier de la nature, de ses sens ; ses yeux s'ouvrent seulement à la lumière ; il a pris conscience du monde qui l'environne ; de soi, pas encore. Il est encore enfermé dans la sphère de

(1) Dzakomba : Dza = feu, (be) kombe, (be) komba : capricieux ou irritable. Nous signalons sans conclure.



MORT DU CHEF IBUKA DE BAËRA. — LA VEILLÉE.

ANIMAUX DONT LA CHAIR EST PROSCRITE DE L'ALIMENTATION DE LA FEMME WANGATA.					
ANIMAUX DIVERS. NOMS		OISEAUX. NOMS		POISSONS. NOMS	
kundu	**français**	**kundu**	**français.**	**kundu.**	**français**
N'Koie	Léopard	Poneongodji	Aigle	n'Sembe	Tous les Lepid.
Bonkono	Guépard	Longo	Toucan (?)		Sirènes.
Bomanga	Chat sauvage	Bokete	Petit épervier	Kámba	Ce sont de petits poissons, assez semblables à des anguilles (il ne faut pas confondre avec Kâmba (silure).
Esofe	Loutre	Kombe	Grand épervier		
N'kodzi	Sorte d'hyène	Wanganga	Corbeau		
Djibenge	Civette	Lotumba	Genre de pic.		
Dzwa	Ts les serpents	Djata	Bœuf (?)	Bekoko	Poisson de marais assez semblable aux anguilles. Longueur moyenne 30 cm
Wundu	Mangouste	Esukulu	Hibou		
Bamba	Caïman	Bonkom	Chauve-souris		
Koli	Crocodile moyen	Yokoke	Moineau gris		

Celles-ci sont fréquentes autant que variées :

Lorsqu'un enfant mange pour la première fois un aliment quelconque et que son estomac ne supporte pas cette ingestion, ses parents, sa mère généralement, ou une vieille femme consultée sur ce point, déclarent : « Dzakomba ne veut pas que cet enfant mange de ce mets. » Dès ce jour, l'aliment qui n'a pu être digéré une première fois devient « ekila » pour cet enfant ; ses parents non seulement s'abstiendront de lui en représenter, mais ils l'élèveront dans la pensée qu'il ne peut en manger. C'est ainsi que nombre d'indigènes ont complètement proscrit de leur alimentation personnelle soit la shikwangue, soit les noix de palme, tel ou tel poisson, telle ou telle viande. Si vous leur en demandez la cause, ils répondent simplement : « Dzakomba eka'mi ofalange, » c'est-à-dire : Mon Dieu ne veut pas. Insistez pour connaître la façon dont la volonté de Dzakomba s'est manifestée : ils vous conteront l'histoire de l'indigestion.

La volonté de Dzakomba s'affirme ainsi dans bien des circonstances. Presque toujours le noir s'incline devant elle ; parfois il recourt à des ruses naïves : c'est le cas pour les enfants Ofadzina.

Il nous reste à parler des conceptions Wangata relatives à l'immortalité de l'âme. Une grande obscurité enveloppe cette question.

Le Wangata n'en est pas encore à l'animisme : il n'affirme pas l'existence d'une âme ; il ne sépare pas la matière d'un principe immatériel.

Le mot « kundu » *bo-kadsi* ou *bo-kali* ou *mokali* signifie *esprit* au sens grossier de « ombre », « revenant ». Le bokadzi habite la forêt où le corps qu'il occupait a été inhumé ; il erre aux abords de sa tombe, sans éprouver ni joie, ni douleur, sans ressentir aucun besoin. Le bokadzi peut cependant s'éloigner de ces lieux funèbres et, la nuit, rendre visite aux hommes. C'est le bokadzi d'un ancêtre qui inspire les songes. Il peut aussi, la nuit, en forêt, attaquer ses ennemis ou les ennemis de ses enfants : il rend fou, ou bien il étrangle. Mais ces interventions sont rares : généralement il reste confiné dans la forêt, insoucieux des affaires des vivants. Il peut aussi pénétrer dans sa tombe et dormir éternellement.

Cette indifférence est réciproque : il n'y a ni culte des ancêtres, ni culte des esprits, car nous ne croyons pas qu'il faille interpréter comme un rite la pratique — peu commune — de vider une callebasse de vin sur la tombe d'un parent, d'un ami récemment décédés.

Nous insistons sur ce fait que la conception qu'a le Wangata de l'âme (bokadzi) est extrêmement grossière et imprécise. Nous ne sommes pas fixé sur le point de savoir si l'âme et le corps existent unis, mais distincts, du vivant de l'homme ou si l'âme ne prend naissance qu'à la mort de l'individu. Le Wangata ne situe l'âme nulle part, parce qu'il ne la conçoit réellement que séparée du corps. On a cru qu'il faisait siéger l'âme dans le sang, parce qu'il manifeste un profond dégoût pour l'ingestion de son propre sang ; s'il se blesse au doigt, par exemple, il se gardera bien de porter ce doigt à la bouche et s'il saigne de la bouche, il crachera le sang et se rincera ensuite la bouche. Il recueille cependant le sang d'animaux fraîchement tués, pour préparer certains repas.

Nous n'avons pu rassembler les preuves nécessaires pour pouvoir affirmer que le Wangata accorde une âme aux animaux. Ce qui paraît certain c'est qu'il croit que la Chimpanze (ehedza) a été un être humain, possédant la parole, comme lui, Wangata (1). Par contre, il considère le batshua (2) comme un animal supérieur et non comme un homme.

Nous avons dit ce qu'il pensait des songes ; le phénomène biologique du sommeil ne lui suggère rien : en kundu sommeil se dit : *misilo*, de m'isu

(1) Il y a très longtemps, les hommes étaient chargés d'arroser tous les jours les palmiers raphia ; pour payer ce service, le raphia leur procurait le pekwa nécessaire pour tisser leurs étoffes. Un jour Ehedza oublia d'arroser un raphia. Le raphia souffrit cruellement de la soif et pour punir Ehedza il refusa de lui donner des pekwa. Honteux de devoir paraître nu devant les autres hommes, Ehedza s'enfuit dans la forêt, avec sa femme : ils laissèrent pousser leurs poils, mais quand ceux-ci les eurent couverts, ils avaient oublié la langue de leurs frères : ils restèrent les hôtes de la forêt.

(2) Voir note sur les batshua page 98.

(œil) et de ilote (immobile) (?) baïsu (yeux) (agir sans bouger), rêver se dit kulota, aloti : (ku : préfixe actif (i)loti id.)

Le Wangata ne conçoit pas de traitement différentiel suivant qu'on ait bien ou mal vécu; ces derniers termes sont même compris par lui de façon tout amorale.

Bien vivre, pour le Wangata, c'est vivre en belle santé physique, c'est posséder beaucoup de femmes, d'esclaves, d'enfants, c'est être fort à la guerre et éloquent dans les palabres ; c'est aussi posséder de nombreux amis, c'est exercer envers eux l'hospitalité la plus généreuse, c'est surtout s'attacher de nombreux étrangers qui, lors des n'kete, proclameront sa richesse, sa générosité et sa force. Tout effort vers ce but est bon, excellent.

La morale du Wangata est dionysiaque : la vie seule est bonne ; il l'exalte dans ses actes et dans ses chants, lorsque le vin et la fumée l'ont grisé.

En matière religieuse, on a beaucoup prêté aux Wangata : on voulait les voir en possession de toute une démonologie ; on leur a accordé des prophéties et même une conception philosophique de métempsychose. Nous croyons qu'il faut en rabattre.

L'esprit du mal, comme l'esprit du bien, c'est Dzakomba, qui est un, bon ou mauvais suivant les individus et les circonstances.

Certains racontent que les Wangata étaient avertis par une prophétie ancienne de l'arrivée du blanc.

Que l'existence d'hommes blancs fût connue avant leur arrivée, c'est là une chose presque certaine et très aisément explicable si l'on tient compte, d'une part, que les pirogues Wangata descendaient jadis jusqu'à Bolobo et que, d'autre part, le Kasaï recevait la visite de négociants portugais : il serait inconcevable qu'à Bolobo, les Wangata n'eussent pas entendu parler des « hommes couverts d'étoffes ».

Voici la légende relative à la réincarnation des noirs :

L'homme blanc est une réincarnation du noir : c'est l'ancêtre, le « fafa » qui revient chez ses enfants. Le processus de cette conception est très clair. Jadis le fleuve charriait dans ses eaux brunes de nombreux cadavres de noirs qu'une immersion de quelques jours rendait blancs. Tous ces corps pâles descendaient le fleuve au fil de l'eau, vers la « grande eau » dont la saumure devait les éveiller. Or, c'est de la grande eau que viennent, les « blancs ». Les blancs sont donc une réincarnation des ancêtres ; cette conception se serait fortifiée lorsque des noirs auraient remarqué que tel blanc ressemblait à tel ancêtre noir mort depuis peu.

Nous doutons de l'origine Wangata de cette théorie : elle a dû être importée par des noirs ayant atteint un degré d'évolution plus élevé. Aujourd'hui le Wangata ne croit plus à la légende, car il a vu ou entendu dire que des blancs étaient nés en Afrique.

Il nous reste à parler des sorciers. Les Wangata les appellent « kanga ».

A l'heure actuelle, nous n'en connaissons plus qu'un, encore ne pratique-t-il plus. Il habite Monsole, mais il exerçait jadis à Indjolo, village de sa mère.

Le rôle des sorciers consistait surtout à rechercher et à désigner les auteurs de crimes, de méfaits restés inconnus. Le sorcier procédait comme suit :

Après avoir écouté la plainte de celui qui recourait à ses offices, il l'interrogeait minutieusement sur les conditions et les circonstances du crime ou du méfait ; il se faisait ensuite payer une certaine somme et promettait de faire le « monganga » qui ferait découvrir le coupable. Il attendait alors qu'un n'teke réunît tous les habitants du village ; le corps enduit de son « monganga » il circulait dans la foule, examinait les physionomies et notait les absents. Parfois, il découvrait le coupable parmi les assistants, sinon, le lendemain et les jours suivants, il se promenait dans le village ou dans d'autres villages, là où il avait des raisons d'espérer découvrir le coupable.

Si le « monganga » restait sans effet, l'affaire était momentanément abandonnée, mais, généralement, il parvenait à désigner un individu : coupable ou non, celui-ci avait fort à faire pour se défendre. Le n'samba (épreuve du poison) venait habituellement solutionner le différend.

Le Kanga préparait aussi des « monganga » pour éloigner le léopard, pour faire tomber l'éléphant au piège, etc.

La guérison des maladies, les soins médicaux ou chirurgicaux n'étaient pas du domaine exclusif du « kanga », car il rencontrait dans le village ou dans la tribu des spécialistes plus experts que lui : telle vieille femme soignait les maladies infantiles, telle autre préparait des philtres qui devaient rendre les femmes fécondes ou ramener à l'homme la virilité ; tel vieillard était sans rival pour extraire une flèche barbelée du corps du grand bosekota, tandis que tel autre guérissait la folie et la fièvre.

L'arc-en-ciel est, encore aujourd'hui, interprété par le kanga ; c'est l'annonce de la mort d'un homme important qui vivait dans un village avec lequel les Wangata n'ont pas de relations.

Le kanga, fantaisiste, situe le village, donne le nom de l'homme, la cause de sa mort, etc.

Les sorciers ne jouissent d'aucun privilège : ils sont traités sur le même pied que les autres indigènes de leur âge, de leur état de fortune.

Ils ne sont craints personnellement que par les enfants, et l'indigène n'attache qu'une valeur toute relative à ses « monganga ».

Le sorcier lègue habituellement sa science à son fils ou à un frère cadet: il n'y a cependant là aucune hérédité de fonctions, car chacun peut se faire kanga, quitte à se rendre ridicule si sa science ou son habileté ne sont pas à la hauteur des circonstances.

IX. LA VIE ESTHÉTIQUE

Il serait téméraire d'affirmer qu'aucune notion abstraite d'Art ne soit jamais éclose dans le cerveau du Wangata, que la beauté des choses ne s'y soit pas révélée et qu'un idéal ne se soit jamais esquissé, fugitif, imprécis dans ce cerveau que volontiers nous croyons fermé à l'abstrait.

La difficulté que nous éprouvons à caractériser l'Art de cette population tient surtout à ce que nous sommes incapables de comprendre sa mentalité.

On nous faisait remarquer dernièrement que les civilisations des peuples inférieurs présentaient avec la nôtre des analogies de direction, d'intention et que les moyens employés, seuls, les distinguaient, en les situant dans des plans intellectuels différents.

Les impressions reçues d'un même fait sont différentes autant que nos natures réceptrices sont différentes : il serait futile de se demander qui reçoit plus exactement.

L'image qui crée la sensation est préalablement transformée par notre système nerveux, qui modifie et déforme, amplifie ou réduit.

L'Art n'a rien d'absolu : c'est le domaine de l'émotion, d'un ordre particulier de sensations. Il est certain que nous ne sentons pas comme le noir, car son système nerveux n'a pas l'hypersensibilité du nôtre.

C'est ainsi que les grands spectacles de la nature n'émeuvent que fort peu le Wangata. Que le grand fleuve roule sous un ciel d'orage des eaux assombries ; que le bruit de la tornade qui accourt évoque en nous l'image d'une innombrable cavalerie dont l'approche fait trembler le sol ; que la cime des arbres s'incline en gémissant sous l'effort du souffle puissant pendant que les hauts palmiers échevelés se balancent ; que les éclairs déchirent la nue, en dix endroits, en même temps et sans relâche, que le tonnerre gronde ou éclate, le Wangata reste indifférent.

Cette angoisse qui nous étreint devant les éléments déchaînés dont nous nous sentons les fragiles jouets, le Wangata ne l'éprouve guère.

Il ne regarde pas le flot qui se rue ni les inquiétants remous couvrant les tourbillons, ni les crètes écumeuses, digues mouvantes, vivantes, qui meurent et renaissent incessamment comme pour séparer les courants d'avec les contre-courants.

Il ne lève pas les yeux vers la voûte sombre, son regard ne s'attache pas aux nuages qui fuient éperdument, bas sur l'horizon, tels des vaincus d'une grande bataille.

Et lorsque revient le soleil, le noir sort, en s'étirant, de la hutte dans laquelle il s'était terré, près des bûches fumantes, mais il n'a pas un sourire pour la nature plus verte, plus fraîche, tout embuée... Il s'étire ! longuement, l'âme vide, le cerveau vide, les yeux vides.

Le Wangata sait cependant s'émouvoir et habituellement alors nous

partageons son émotion ; ses poésies, toujours chantées, sont souvent jolies.

Quoique le Wangata apprécie surtout le rythme musical, il chante avec une remarquable justesse ; certains chants à deux voix constituent des mélodies d'une réelle beauté.

L'impossibilité dans laquelle nous nous trouvions de noter la musique des chants ne nous a guère encouragé à en recueillir les paroles.

Nous donnons cependant ci-dessous, avec leur traduction française, quelques chants Wangata :

Chant de la folie

Im' Bombe ya Lonianga, tetu !	Moi, Bombe, fille de Lonianga, hélas !
E monto, « kinda » liko, tetu !	Femme, (suis) montée (là) haut, hélas !
Djo kwa, djo kokalimoa, tetu !	Suis tombée, suis roulée, hélas !
Bolimo wele n'gana, tetu !	Mon esprit reste troublé, hélas !

L'expression « tetu » est intraduisible : c'est le dernier souffle qu'expire l'agonisant ; l'expression est employée ici dans le sens de « malheur » « triste comme un dernier soupir ». Lorsqu'une femme Wangata est frappée de folie,ses compagnes l'enferment dans sa maison ; tous les jours, de grand matin et le soir, elles viennent s'accroupir autour de l'habitation de la malheureuse et, s'accompagnant de l'ilongo, elles font entendre le chant ci-dessus. Elles viennent chanter ainsi jusqu'au jour où, de l'intérieur de la maison, la malade unit sa voix à celle de ses compagnes : sa participation prouve qu'elle est guérie. On se hâte alors de la relâcher.

Chant de réjouissance pour la naissance de jumeaux

Ye... yeye ! bilima ! Yeye !	Joie ! Jumeaux ! Joie !
Yeye, bilima, yeye !	Joie, jumeaux, joie !
Boketswa Boyo... ye	Boketsu et Boyo.
Butetzi	(naissent après) Butetzi
Yeye, bilima ye... yeye.	Joie ! Jumeaux ! Joie !
Tohengana ?	Que chantons-nous ?
Tohenboketzwa Boy... eye.	Nous chantons Boketsu et Boyo.

Bilima (1) ne signifie jumeaux que dans le langage conventionnel du « gong ». Le mot kundu employé dans la conversation est « bahasa », mais les chants étant toujours rythmés par le gong (le n'gomo, ou l'ilongo)

(1) Bilima : à rapprocher de bili moano (Swahili : deux enfants).

ce sont naturellement les expressions du langage du gong qui sont chantées. De là résulte pour nous une grande difficulté à comprendre ces chants, lors même qu'on possède bien la langue kundu.

Chant funéraire.

Lo'ntsingo...e ! Lo'ntsingo...e !	Assistants ! Assistants
Loya l'Ehembe	Ehembe (1) nous réunit
Lo'ntsingo...e ! Loya l'Ehembe.	Assistants ! Ehembe nous réunit
Hum.	Hum. . . . .
(intervalle rempli par le sourd gémissement des femmes).	
. . . . oe !	. . . . oe !
Bolwey akendaka	Ton cadavre va partir !
Tolingo... bwey.	Nous l'aimions.

Le mot « bwey » signifie « cadavre » mais en ajoutant au sens du mot français une nuance pieuse, affectueuse.

Le Wangata ignore le nom de ses poètes, il dit que ses refrains lui viennent de ses ancêtres qui les chantèrent de tout temps.

Cependant à l'heure actuelle les Wangata possèdent une poétesse-chanteuse-danseuse : c'est Ituna de Bolengi. Nous l'avons entendue à différentes reprises sans partager l'enthousiasme de ses auditeurs noirs ; sa danse — très experte — nous parut peu gracieuse ; nous devons avouer que nous ne comprîmes rien à son chant.

Ituna est un personnage important ; elle appartient à Iso, chef de Bolengi, qui a pour elle tous les égards possibles ; lorsqu'elle se déplace pour aller chanter, elle est accompagnée d'une suite importante qui veille sur elle avec sollicitude.

Ses déplacements sont toujours annoncés longtemps à l'avance pour permettre aux habitants des villages voisins d'assister aux fêtes. Lorsqu'elle s'arrête dans un village, on met à sa disposition les cases les plus belles pour elle et sa suite.

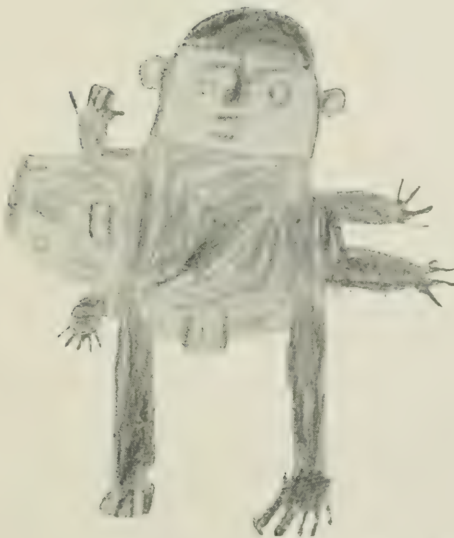
Longtemps avant qu'elle paraisse, la foule s'assemble et son entrée dans l'espace réservé aux évolutions des danseurs est saluée de cris admiratifs.

Un religieux silence s'établit : Ituna danse et chante ; dès la première pause les cadeaux pleuvent aux pieds de l'artiste ; les admirateurs les plus enthousiastes se précipitent pour essuyer la sueur qui couvre son corps ; on accroche des cadeaux à ses ornements de danse, dans sa chevelure, partout, mais personne ne peut lui mettre en main quoi que ce soit.

Ituna dresse des chanteuses et des danseuses qu'elle produit entre deux

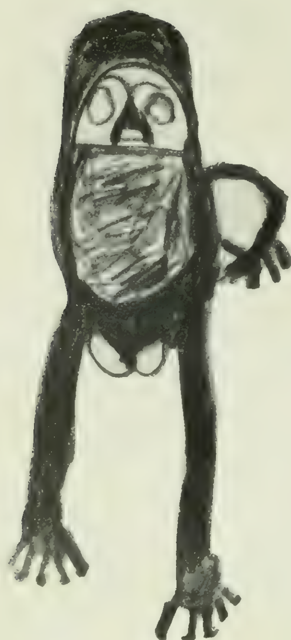
(1) Ehembe : nom du défunt.







DESSINS DE WANGATA.







DESSINS DE WANGATA.

de ses numéros ; c'est à son école aussi que se forment des n'djedji (pleureuses).

Dans le chapitre consacré à la mort nous avons expliqué le rôle de la « djedji ». Ajoutons que certains chefs ou hommes importants se paient anticipativement le plaisir d'entendre chanter leurs exploits. C'est une cérémonie à laquelle ils convient de nombreux assistants : la « ndjedji » psalmodie son chant de mort en mimant les faits qu'elle chante.

Il est rare qu'un même individu fasse deux fois en sa vie les frais de cette représentation.

Les hommes et les femmes ne dansent jamais ensemble : chaque sexe possède ses chants, ses danses, ses instruments de musique.

Les hommes dansent au son du « n'gomo », les femmes rythment leurs danses et leurs chants au son de l'ilongo.

Le « n'gomo » est un tronc d'arbre de bois tendre, complètement évidé ; une peau d'antilope bien tendue recouvre une des sections.

L'ilongo est constitué par un pot de terre fermé par une peau d'antilope bien tendue et enserré dans un solide travail de vannerie.

Le n'gomo et l'ilongo possèdent une très forte résonance ; on les bat avec la paume des mains ou l'extrémité des doigts réunis.

Le joueur de n'gomo est accompagné par un indigène qui, armé de deux baguettes, bat, en contretemps, sur le corps du n'gomo.

Le Wangata possède aussi un grand instrument à corde (lonfembe) sur lequel le chanteur s'accompagne. Cet instrument se compose essentiellement d'une caisse sonore à laquelle est fixé un bras rigide ; trois cordes sont développées de l'extrémité du bras à l'extrémité de la caisse.

Cet instrument tend à disparaître, car nous n'avons pu le trouver chez les Wangata. Enfin un instrument de danse très commun est l' « isina ». Il se compose d'un bambou dont une des faces est entaillée en crémaillère, et durcie au feu. Sur ces dents, on fait courir une sorte d'archet ; cela produit un bruit de crécelle peu agréable.

Les « Marimbas » se rencontrent nombreux dans la région, mais ce sont là des instruments introduits. — L'harmonica obtient un grand succès ; mais son prix relativement élevé et la fragilité de sa constitution font qu'il ne se répand guère dans les milieux indigènes.

Pour danser, le Wangata aime se barbouiller le corps en blanc ou en jaune, mais jamais complètement : il se peint un œil, ou le front ou un des côtés de la figure ou encore un avant-bras. — Il ignore l'usage des masques.

Il se couvre parfois la tête d'un filet auquel sont attachées des plumes de coq ; mais la femme est suprêmement élégante quand elle pose sur ses cheveux la toque tressée d'où descendent des peaux de guépard ; quelques plumes blanches frissonnent au-dessus et donnent à l'ensemble de la femme un air héroïque de Walkyrie.

L'homme ne danse jamais les mains vides : de la main gauche il fait habituellement crisser un hochet d'osier contenant des noyaux desséchés ; de la droite il fait vibrer soit son balai chasse-mouche, soit une brindille de roseau.

La sculpture, cet art cher aux peuples jeunes, est inconnue du Wangata. Il ne connaît pas davantage l'art pictural : quelques vagues essais de dessin se rencontrent ; ils représentent généralement un homme, une femme, un singe, un oiseau, etc. Ces reproductions ont toute la naïveté de dessins exécutés par nos enfants ; on les rencontre ordinairement sur les soubassements d'argile sur lesquels les Wangata élèvent leurs maisons ; ils sont tracés au charbon de bois et n'ont qu'une vingtaine de centimètres de hauteur (1).

Dans les arts appliqués le Wangata semble s'être arrêté au stade de la symétrie : ornements de poteries, de mortiers, de gongs, d'armes se réduisent à des incisions régulières, toujours symétriques. — Nous n'avons jamais trouvé de dessins interprétant soit une fleur, soit un animal.

Le Wangata a cependant un grand amour de l'image, rien n'est prisé par lui comme une page coloriée du « Petit Parisien », surtout si elle représente des animaux.

Les étoffes des Wangata sont unies, sans dessin, elles sont incomparablement inférieures en beauté à celles de certaines populations de l'intérieur.

X. LA VIE INTELLECTUELLE.

Le Wangata n'a pas notion de l'écriture. Il transmet ses messages verbalement ou au moyen du gong ou « lokole ».

Le gong est la chose qui a certes le plus vivement frappé les Européens en Afrique : le noir en tire un parti immense.

Le « lokole » est un tronc d'arbre généralement de 1 m. à 1 m. 20 de longueur et d'un diamètre de 0 m. 70 environ après avoir été travaillé.

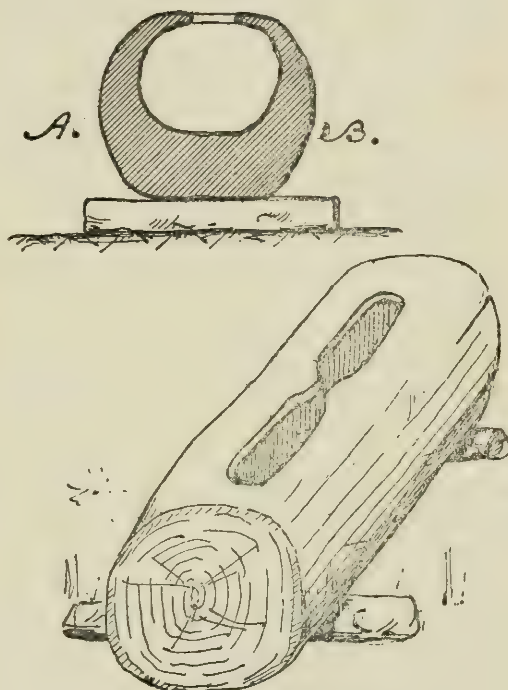
L'intérieur est évidé, comme l'indique la coupe A B, et constitue une caisse sonore. Il repose sur deux traverses de bois doux ; c'est en bois doux également que sont les deux mailloches avec lesquelles on bat le gong. — Le gong donne deux sons différant en hauteur.

Grâce à cet instrument, le noir peut transmettre parfois à plus de 10 kilomètres de distance des messages d'une précision très satisfaisante.

Comment l'indigène peut-il communiquer avec un instrument aussi imparfait ? On n'est pas bien fixé à cet égard : il faut toutefois écarter

(1) Nous reproduisons quelques dessins fournis par des Wangata.

l'hypothèse d'une transmission de lettres ou de syllabes, car lettres et syllabes sont des éléments, non du langage, mais de l'écriture ; or, le noir Wangata ne possède pas d'alphabet. En outre, le noir ne sait pas transmettre tous les mots de sa langue : ainsi les noms propres des femmes ne sont pas transmissibles au lokole.



Nous avons demandé à un Wangata de battre devant nous le mot « fafa » ou « isa » (père) ; on nous a regardé avec étonnement : « fafa » ou « isa » ne se transmettent pas au gong. Nous avons demandé ensuite de battre le nom du chef Ifodji, plus connu sous le nom de Isam'poko (père de M'poko). Immédiatement nous avons été compris et les mailletins ont battu : mais tout en battant le « lokole » l'opérateur chantonnait ce qu'il battait. Nous nous sommes informé de ce qu'il avait chanté et battu : Voici le texte kundu et sa traduction française :

Engambi akulanga	Les vieux m'accueillent,
Oya lengende	Lorsque j'ai du poisson ;
Bonteke bo ikambo	Viennent les difficultés :
Tombela n'kiso.	Va les porter à ton père !

Nous avons fait battre le nom d'un autre indigène important : Bokanga de Bandaka Watsiko ; on a battu en chantonnant :

Efomba n'tolaka na n'kesa	Le cercueil sort-il à l'aube,
Isaniongu ?	Père de Baniongu ?
Lokotolo n'tandu ondi elinga	Herbes du fleuve, cachez nos pêcheurs
Na bwato !	Et leurs pirogues !

Ces fragments de chants appartiennent à la poésie Wangata, qui, nous l'avons dit, est toujours chantée ; il est donc probable que, dans la tribu, chaque homme est distingué, au lokole, par un fragment particulier.

En énonçant une sentence connue, nous exprimons une idée, mais nous évoquons aussi, généralement, le nom de celui qui l'a mise en circulation : le Wangata, en chantant son fragment de poésie, évoque dans l'esprit des autres le nom de celui qui s'en couvre.

Ainsi donc pourrait se traduire le nom des hommes ; quant aux idées qui doivent se rattacher à ces noms, elles peuvent s'exprimer à peu près de même. Admettons qu'il faille annoncer que le chef Ifodji de Wangata est devenu à l'instant le père de deux jumeaux.

On battra son nom : Engambi akulanga, etc.

On fera suivre du chant de réjouissance : Yeye, bilima, Yeye !

Le problème du gong nous a fortement intrigué ; nous n'affirmons pas l'avoir résolu (1).

Quoi qu'il en soit, nous devons constater les effets merveilleux du gong.

C'est toujours avec une certaine émotion que, dans le recueillement du soir, on entend s'élever la voix grave du gong.

La curiosité s'éveille dès les premiers battements, elle s'excite d'autant plus qu'on devine que cet insaisissable langage vous concerne : ces sourds roulements racontent vos projets, ce que vous fîtes hier, ce que vous avez fait aujourd'hui ; ils apprécient, jugent, critiquent : ils parlent sans détours, certains de n'être point surpris.

On ne connaît pas un village sans gong. C'est le trait d'union entre les individus, entre les itukas, entre les villages de la tribu. Le gong n'est pas la voix d'un homme, c'est celle du village : tour à tour, il appelle les femmes au travail, les hommes à la guerre ; il réunit tous les habitants aux n'teke, ils les disperse aussi dans la forêt lorsqu'un danger les menace.

Lorsque le Wangata traite des questions d'intérêt, tel un partage de succession, il a recours, pour représenter les choses concrètes qui peuvent se soustraire et s'additionner, à des bâtonnets taillés dans l'écorce du bambou. Un même bâtonnet peut indifféremment représenter une femme ou une ration de shikwangue, un chien ou un fusil à piston, un millier de mitakos ou un esclave.

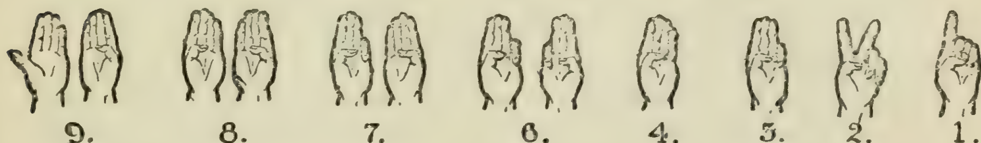
(1) Tous ceux qui ont résidé en Afrique sont d'accord pour reconnaître que le langage du gong n'a jamais été compris de l'Européen. Cela tient évidemment à ce que, pour le comprendre, il faudrait d'abord connaître à fond toute la poésie de la population, ensuite connaître les pseudonymes poétiques de chaque individu.

Dès que le Wangata sort des limites de sa tribu, il ne comprend plus le langage chanté du gong.

La base de la numération est le système décimal :

un :	Omo	dizaine :	tuk'	centaine :	kama	millier :	nkoto
deux :	b'afe	vingt :	tuk'ife	deux cents :	kam'ife	10,000 :	kesi
trois :	b'asatu	trente :	tok'isatu	trois cents :	kam'isatu	100,000 :	bokoka
quatre :	b'ine	quarante :	tuk'ine	quatre cents :	kam'inc		
cinq :	b'atanu	cinquante :	tuk'itanu	cinq cents :	kam'itanu		
six :	b'otoa	soixante :	luk'otoa	six cents :	kam'otoa		
sept :	n'sambo	septante :	luku sambo	sept cents :	kama sambo		
huit :	moambi	quatre-vingts :	luku moambi	huit cents :	kama moambi		
neuf :	libwa	nonante :	luk'ibwa	neuf cents :	kam'ibwa		
dix :	djum'	cent :	bo'nkama	mille :	bo'nkoto		

Lorsque le noir Wangata cite des quantités, il énonce d'abord l'espèce, ensuite le déterminant ; il dit : banto ine (hommes quatre) et non : ine banto (quatre hommes) ; il ne compte en réalité que jusque dix, car pour les quantités : cent, mille, dix mille, cent mille, il substitue à l'idée de pluralité une idée de catégorie. C'est ainsi qu'il énonce 85,796 mitakos de la façon suivante : kesi : moambi, kot' : itanu, kama : sambo ; lukulibwa ; mitakos : motoba (dix de mille : huit, milliers : cinq, centaines : sept, dizai-



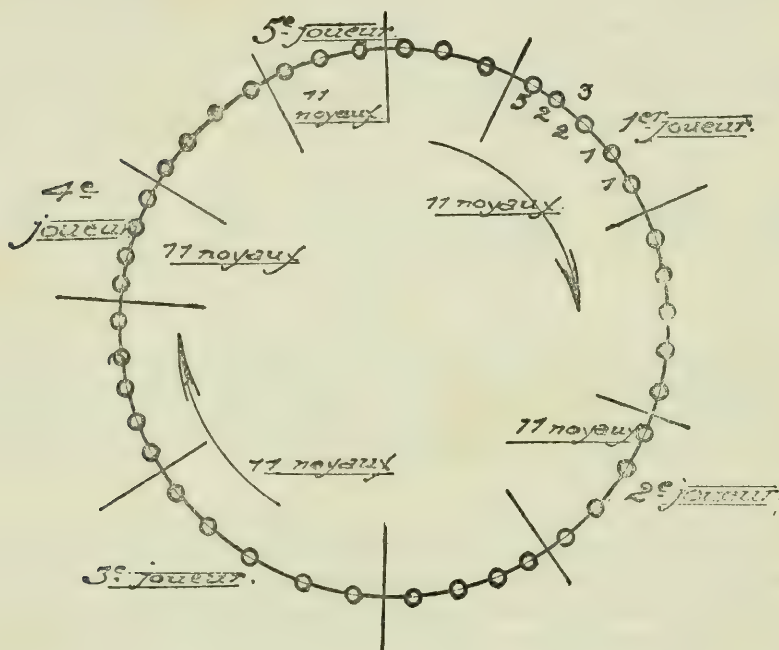
nes : neuf, mitakos : six). En réalité, il mime autant qu'il parle ; car, si son interlocuteur connaît la langue, il ne prononcera que le nom des catégories tandis que des mains il mimera les nombres : c'est à son interlocuteur de traduire la mimique. La main fermée représente dix ; ouverte, les doigts écartés, elle représente cinq.

Le Wangata ne calcule qu'avec beaucoup de difficultés ; pour peu que l'opération soit compliquée, il s'embrouille ; il ignore la division et la multiplication, qui sont des procédés trop abstraits ; il ramène tout à des additions ou à des soustractions. Certaines combinaisons de nombre l'étonnent toujours, l'amusent souvent : il a fait un jeu — plein d'impossibilités — dans lequel il triche avec candeur et auquel il se passionne. Voici ce jeu, dont on trouve des traces dans tous les villages ;

On trace sur le sol un cercle de 3 à 4 mètres de diamètre ; sur la circonférence on creuse de petits trous dont les centres se trouvent à une vingtaine de centimètres l'un de l'autre. Chaque joueur prend possession de cinq ou six trous qu'il occupe comme bon lui semble avec 11 noyaux d'amandes palmistes. Le nombre des joueurs est limité par la condition qu'il faut laisser autant de trous disponibles qu'il y en a d'occupés.

Le gagnant est celui qui conquerra les noyaux de tous les autres joueurs. Un joueur commence : il prend les noyaux qui sont dans la case la plus à droite, il les répartit entre toutes les autres cases, à raison d'un par case occupée ; s'il lui reste des noyaux en main, il occupe avec ceux-ci une nouvelle case, à gauche. Si la première case occupée contient ainsi un noyau et la seconde deux noyaux, il peut continuer à jouer aussi longtemps que ses cases de tête contiennent respectivement un et deux noyaux. Cette circonstance lui permet de gagner du terrain en avant et même, si elle se reproduit suffisamment, d'atteindre les cases de son partenaire de gauche, qui perd les cases conquises et les noyaux qu'elles contiennent.

Ce jeu est généralement joué par les jeunes gens, filles et garçons ; il n'y a guère que les « bosekota » et les vieillards qui n'y participent pas.



Nous ne pourrions affirmer que les Wangata n'aient d'autres délassements, mais nous ne leur connaissons que celui-là.

La lutte est peu pratiquée par les jeunes gens, cependant il paraît que certains vident ainsi de petits différends. Celui qui est vaincu doit reconnaître la supériorité physique du vainqueur, mais pour que son « cœur ne soit point triste » le vainqueur doit lui faire un petit cadeau. A vrai dire, ces luttes ne constituent point des spectacles, elles ne se

déroulent que devant quelques spectateurs, amis ou parents des adversaires.

Nous ne sachions pas que les Wangata aient eu jadis des représentations théâtrales : nous avons vu chez les Ekonda de la région de Bikoro une sorte de théâtre, mais nous n'avons pu connaître le but de cette construction — très simple d'ailleurs — aujourd'hui disparue.

Les Wangata n'ont une histoire que depuis l'arrivée de l'Européen ; ils ne conservent le souvenir d'aucun événement historique antérieur à celui-là. Les récits de guerres de tribu à tribu sont confus ; ce n'est d'ailleurs pas de l'histoire : c'est généralement du fait divers.

En géographie, les Wangata ne savent pas grand' chose : ils connaissaient le fleuve, en aval jusque Bolobo (Mopolenge), en amont jusque Makanza (Nouvelle-Anvers) ; ils avaient remonté le Ruki et la Busira jusque Lokomu (Busira-Monene) et la Momboyo jusque Bala-Lundzi.

Ils ne s'étaient jamais aventurés jusque dans l'Ubangi, car ils avaient une peur horrible des sinistres Bobangi, qui venaient voler leurs enfants jusque dans les villages riverains.

Ils connaissaient le lac Tumba, grâce à la rivière des Gombe. Enfin, en guerroyant alternativement pour ou contre les Bombwandza, ils avaient fait des incursions, à l'intérieur, jusque vers Bokatola.

Le Wangata ne se souvient d'aucune éclipse de lune ou de soleil. — Il faut croire que les phénomènes n'ont guère dû les émouvoir. Nous étions à Coquilhatville lorsque la comète de Halley traînait dans un ciel merveilleusemeut clair sa chevelure d'argent. Le Wangata a regardé cela avec intérêt, mais sans inquiétude ; il a regardé, bien regardé, puis il a vaqué à ses occupations.

La grêle l'intrigue un peu plus, mais il ne cherche pas à interprèter ce phénomène météorologique d'ailleurs assez rare. — Il s'exclame : Que c'est froid ! et il recueille le plus possible de grelons : il les regarde fondre dans sa main, sourit, et répète encore : Que c'est froid !

Le Wangata divise le temps en jours et en mois : nous n'avons pas retrouvé dans les mœurs, dans la langue, ou dans les souvenirs, trace d'une division hebdomadaire. C'est le blanc qui a introduit le « Yenga », le jour pendant lequel on se repose. — Il ne serait pas invraisemblable cependant que l'ancienne division en semaines ait été effacée par celle que nous avons introduite. Le mois du Wangata est le mois lunaire.

Nous n'avons rencontré aucune cérémonie célébrant l'apparition de la nouvelle lune. Actuellement nombre de femmes Wangata saluent l'apparition de la nouvelle lune en traçant sur leur front une ligne blanche, allant d'une tempe à l'autre. Mais nous avons de fortes présomptions de croire cette coutume d'introduction récente.

Il en est de même pour la légende qui veut que la Lune doit être lavée

par la pluie avant d'apparaître. L'expression bangala « may na bula asukulaki senza » est répandue partout.

A ce propos, on pourra juger combien les circonstances nous trahissent parfois quand on veut détruire une erreur. — Un soir que nous voyions poindre le premier croissant de la lune, nous demandâmes à des indigènes qui étaient auprès de nous s'ils s'expliquaient pourquoi la lune réapparaissait après quelques jours d'absence.

Tiens, dit l'un d'eux, c'est l'orage de cet après-midi qui l'a lavée ? Non, répondîmes-nous, ce n'est pas cela. Et comme on apportait la lampe, nous voulûmes tenter avec des oranges une démonstration.

Autour de nous un groupe s'était formé : soldats, boys, indigènes, nous écoutaient avec une bienveillance un peu narquoise.

Ils eurent la déférence de paraître nous comprendre et croire. — Mais, peu satisfait de notre démonstration, nous escomptâmes le secours des circonstances. En matière de péroraison, nous ajoutâmes : D'ailleurs, remarquez-le bien, s'il ne pleut pas le mois prochain, au premier jour de la lune, celle-ci n'en paraîtra pas moins et les jours suivants aussi. Le mois suivant, nous ne songions plus à l'incident quand un boy nous dit : La pluie a lavé la lune ! Effectivement, cette fois encore il avait plu, et le malheur voulut que, jusqu'à la fin de notre terme, l'apparition de la nouvelle lune fût toujours immédiatement précédée de pluie (1).

A propos des sorciers, nous avons dit que la science médicale n'était l'apanage d'aucun en particulier, que chacun pouvait soigner les malades et préparer les « Monganga ». La science médicale des Wangata est très simple.

Ils soignent les affections cérébrales par les immersions dans l'eau froide, la réclusion et le chant.

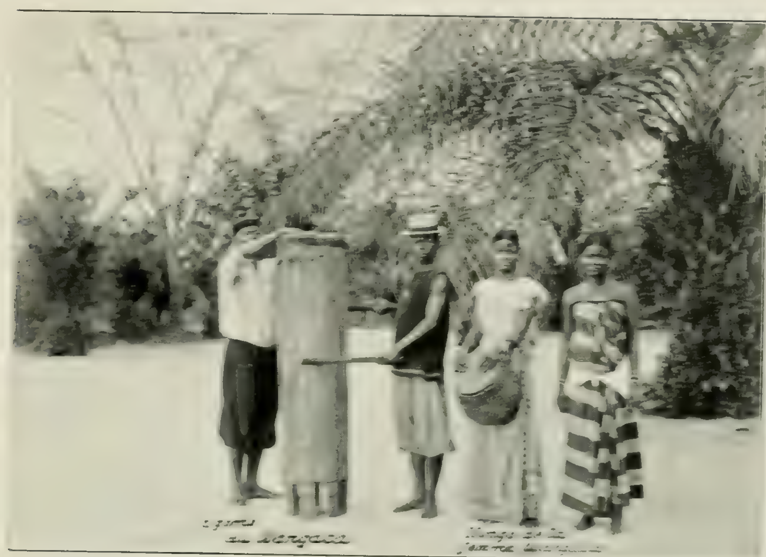
Les affections de la poitrine sont combattues par l'absorption de mixtures dans lesquelles le sirop de canne à sucre entre pour une très forte proportion.

Les maladies intestinales sont combattues par des purgatifs : ils usent dans une large mesure des lavements à l'eau chaude et salée.

La fièvre est habituellement traitée par le bain froid suivi du bain de vapeur. Voici comment se donne ce dernier :

Près de l'habitation du malade on creuse un trou de cinquante centimètres de diamètre et d'environ même profondeur. On dépose au fond un pot de terre plein d'eau bouillante ; on place, sur le sol, au-dessus de l'excavation, quelques bambous sur lesquels le fiévreux vient se coucher. — Le malade est alors recouvert de feuilles de bananier, puis d'étoffes : la vapeur qui se dégage du pot d'eau bouillante monte

(1) L'eau de l'orage a lavé la lune.





INDIGÈNES BATSHUA.

jusqu'au malade et ne peut s'échapper de dessous les feuilles et les étoffes. Ce bain de vapeur est parfois très douloureux à prendre.

Le Wangata ne fait de la chirurgie que pour débrider une blessure. Il la lave ensuite à l'eau bouillante, puis il applique un emplâtre formé de végétaux divers. Il est fréquent qu'il lave la plaie à l'eau salée, tiède, et qu'il y place de petits morceaux de piment indigène (pili-pili). Le noir réduit les fractures assez facilement : il assujettit le membre brisé entre des morceaux de bois qu'il serre fortement.

Nous ne connaissons aucune pratique de magie employée pour guérir.

Il nous reste à parler de la langue du Wangata.

Nous avons déjà dit qu'il parle, comme toutes les populations voisines de l'est et du sud-est, le kundu : nous n'avons pu déterminer les limites linguistiques du kundu. Nous croyons cependant que, vers l'est, cette limite est très éloignée et que le kundu se parle du Congo jusque très près du Lomami. Vers le nord, elle doit se confondre à peu près avec la ligne de séparation des bassins du Ruki-Busira-Tshuapa et de l'Ikelemba-Maringa. — Vers le sud, elle suit à peu près la frontière des districts Equateur-Lac Léopold II.

Le kundu serait donc parlé dans presque tout le district de l'Equateur, moins la Zone Maringa-Lopori, dont les populations sont, en grande partie, nous a-t-on dit, de langue Mongo (1).

La langue kundu présente les mêmes caractères généraux que les autres idiomes bantous (2) ; elle semble avoir surtout de nombreuses analogies avec le n'Gombe : il serait intéressant de comparer les vocabulaires.

Si les circonstances s'y prêtent, nous compléterons nos recherches et nos études sur la langue kundu de façon à pouvoir, dans un avenir rapproché, présenter — suite obligée à ce travail — un vocabulaire et une grammaire kundu. L'état actuel de notre connaissance de la langue kundu ne nous permettrait de donner qu'un vocabulaire très incomplet, qui aurait, en outre, le défaut de compter de nombreux mots introduits ; enfin, de multiples points de grammaire, très importants, se rattachant surtout aux verbes et à leurs accords, sont encore obscurs pour nous.

Nous préférons donc abréger ce chapitre que de courir le risque d'y insérer des hérésies.

(1) Le kundu et le mongo sont probablement les deux dialectes d'origine bantou qui présentent entre eux le plus d'analogies.

(2) Consulter le Guide pratique pour l'étude des idiomes bantous, par le P.A. De Clercq *Revue Congolaise*, n° 1.

Note sur les batshua (batua).

Nous aurions pu ne pas signaler, dans ce travail, l'existence des batshua, car dans la région des Wangata il ne subsiste que le groupe batshua de Malumbe, fort d'une douzaine d'hommes et d'autant de femmes : ce groupe relève du chef d'Ikengo-fleuve.

Mais parmi les Bokote nous rencontrons plusieurs groupements ; signalons :

1° Les deux petits groupes batshua appartenant aux Indjolo ;
2° Le petit groupe appartenant à Penzete (Bofidji) ;
3° Le petit groupe appartenant à Isaka (Bofidji) ;
4° Le petit groupe appartenant à Ikengo intérieur (Bofidji).

Le nombre total des batshua résidant dans la région des Bokote ne doit pas être supérieur à une centaine d'hommes ; mais dès qu'on sort de la région on rencontre de gros groupements batshua : le village de Bibelo, par exemple, compte 75 batshua (hommes adultes recensés), alors qu'il n'y a que 50 kundu (somi).

Les batshua de la région des Bokote proviennent du sud ; ce sont les tribus Bosanga et N'kole qui les vendirent à leurs voisins du nord, avant l'arrivée des blancs. Vers cette époque, dans chaque village bokote se trouvait un groupe, plus ou moins important, de batshua.

Aux yeux du kundu, le batshua n'est pas un homme : à tout propos, il oppose le terme « homme » (monto) au terme « batshua » (1) ; dans son esprit, le batshua tient le milieu entre le chimpanze (ehedza) et l'homme.

Le batshua ne possède plus de langue propre ; il parle — fort mal — la langue de la région qu'il habite ; toutefois, il conserve encore dans ce langage des expressions qui ont dû appartenir à la langue de ses ancêtres.

Lorsqu'il parle le kundu ou, ce qui est rare, le bangala, il supprime les *n* qui se trouvent dans le corps des mots : il prononce « Mo-to » pour « monto » (homme), « libo-go » pour « libongo » (rive), « pa-bi » pour « pambi » (antilope), etc.

Il est difficile de donner des caractères somatiques bien nets du batshua.

(1) En s'opposant au batshua, le Wangata emploie aussi le terme « kundu », nom racique, ou bien le terme « somi » (homme libre).

En le comparant au Wangata, il apparaît que la taille moyenne du batshua est moins élevée, la tête est plus grosse, le crâne plus large, le nez plus épaté, la peau est toujours plus noire — peut-être parce qu'elle n'est jamais enduite d'huile ni de n'gula. Les batshua ne tressent pas leurs cheveux, ils portent les cils et les sourcils, mais ils ne s'épilent que rarement le corps.

Les traits du visage sont frustes et grossiers.

Un peu d'habitude permet de distinguer aisément un batshua d'un kundu : le visage de celui-ci reflète une certaine noblesse, son regard est intelligent ou fier ou curieux ; chez le batshua, il n'y a guère d'harmonie dans les traits et le regard est craintif et sans fixité.

Mais généralement le batshua est merveilleusement bâti : la poitrine est large et proéminente, le torse est épais et les bras et les jambes, très développés, donnent l'impression de la force.

Du fait que le kundu ne considère pas le batshua comme un homme, il s'ensuit que les alliances entre eux n'existent pas. Le kundu qui prendrait femme parmi les batshua s'exposerait au plus grand des ridicules ; quant à la femme kundu, elle manifeste un tel mépris pour le batshua qu'elle recourrait au suicide plutôt que de supporter la honte d'une telle union.

Le kundu, même chrétien, ne mangera pas avec un batshua et il ne logera dans sa case qu'en cas de nécessité majeure. Il paraît cependant qu'un kundu de la Mission de Paku vient d'épouser une batshua : les Pères missionnaires ont beaucoup hésité avant de consacrer un mariage aussi baroque aux yeux de l'indigène.

Le batshua est essentiellement chasseur : il vit des produits de la chasse et de la pêche, il en échange une partie contre des produits de l'agriculture du kundu.

Il est le roi de la forêt ; mille histoires extravagantes circulent sur son compte ; c'est ainsi qu'on raconte qu'il parvient à s'approcher de l'antilope, sans éveiller la défiance de l'animal, grâce à une graisse dont il s'enduit le corps. Ce qui est plus croyable, ce qui est établi, c'est sa remarquable habileté à suivre, en forêt, les traces de bêtes ; à grimper sur les arbres, ou le long des lianes ; à toucher d'une flèche une antilope lancée au galop, bref à capturer les bêtes grandes et petites. C'est à lui qu'on recourt habituellement pour récolter les rayons de miel.

Le batshua vit à l'écart : son village est ordinairement construit à quelques centaines de mètres du village kundu et sur le flanc de celui-ci ; parfois les groupes kundu se trouvent terminés par les cases des batshua. Ce sont alors les sentinelles avancées du village kundu.

Les villages batshua sont presque toujours misérablement édifiés et non entretenus. En mai 1908, nous nous trouvions dans les villages Bosanga : un haut fonctionnaire recensait le village batshua dépendant de Loondo.

S'arrêtant devant les cases éventrées des habitants, il exprime au chef kundu qui l'accompagnait son étonnement : « Des hommes peuvent-ils habiter cela ! Mais que font-ils lorsqu'il pleut ? demande-t-il. Esquissant un geste d'indifférence, le chef répond : Ils ferment les yeux !

La polygamie est moins répandue chez les batshua que chez les kundu. Quiconque a la pratique des recensements reconnaît à la simple inspection des listes si les recensements concernent des villages kundu ou batshua.

Le pourcentage des naissances semble être plus élevé chez les batshua que chez les kundu ; par contre, nous avons tout lieu de croire que la mortalité y est aussi beaucoup plus forte.

Les batshua n'ont aucune organisation politique ou sociale. Là où les groupements batshua sont nombreux, nous avons rencontré des batshua esclaves d'autres batshua ; le cas n'est cependant pas fréquent.

Individuellement, les batshua sont libres : ils ne relèvent directement d'aucun kundu, mais le groupe tout entier est placé sous la dépendance du chef du village kundu.

On a émis de nombreuses hypothèses pour expliquer la présence, au milieu de populations étrangères et diverses, des groupements batshua. La plus plausible considère les groupes batshua épars sur un territoire immense comme les débris d'une population autochtone qu'une invasion kundu aurait rejetée, dispersée dans les forêts. Après de longues années d'hostilités, un *modus vivendi* serait intervenu et les batshua auraient été autorisés à vivre groupés près des villages kundu.

Kundu et batshua vivent la plupart du temps en bonne intelligence, mais il n'est pas rare que, dans un village, un incident quelconque mette aux prises kundu et batshua. L'avantage appartient presque toujours aux batshua, grâce à la traîtrise de leurs attaques.

Le kundu affirme volontiers que le batshua ne sait pas faire la guerre, qu'il a le cœur faible d'une femme, qu'il est lâche entre tous.

« Dès qu'un batshua tombe frappé d'une flèche, dit le kundu, ses frères s'arrêtent, hésitent, tournent le dos à l'ennemi, fuient et se dispersent. C'est seulement quand nos frères sont blessés, ajoute le kundu, que notre cœur devient dur. »

Dans les guerres de village à village, le batshua, de part et d'autre, se borne à éclairer : sa merveilleuse adaptation à la forêt le désigne tout naturellement pour ce rôle.

Le batshua est anthropophage, il est cruel envers ses ennemis et se plaît à achever les blessés.

Aucune solidarité ne lie les groupes batshua entre eux : dociles aux ordres des kundu, ils iront, sans une hésitation, traquer d'autres batshua : ils les tueront ou les captureront sans éprouver un scrupule, à moins toutefois que des liens de parenté n'unissent assez étroitement un groupe

batshua à un autre. Le batshua a des danses et des chants particuliers ; jamais il ne participe aux réjouissances des « somi », mais il est fréquent que ceux-ci assistent — sans y prendre part — aux fêtes organisées par les batshua.

Les batshua possèdent parfois des « n'kum » ; nous n'en connaissons cependant que deux : l'un réside à Samba (n'kole) l'autre à Mokondabuna.

On a prétendu que le batshua n'employait jamais d'eau pour sa toilette : que c'était une interdiction absolue. Nous avons vu des batshua se laver, mais il est certain que c'était là un fait exceptionnel et qu'en général les batshua ne se lavent pas : certains dégagent une odeur tellement âcre qu'elle irrite les muqueuses et fait tousser.

FIN.

ERRATA.

P.	7 —	8e	ligne :	lire	*cou*	au lieu de	*coup*
»	9 —	33e	»	»	*suivent*	»	*souvent*
»	29 —	3e	»	»	dégage	»	dgagne
»	29 —	7e	»	»	dégage	»	dégagne.

TABLE DES MATIÈRES.

TABLE DES PLANCHES.

CARTE DE LA REGION BOKOTE



CARTE DE LA REGION BOKOTE

Congo (fleuve)
Gombe
Congo Belge
Congo Portugais
Atlantique
WANGATA
INJOLO
BOFIDJI
BOSANGA
N'KOLE
TUMBA
Bombwandza
Boloko
Ikenge
Terres inondées inhabitées
Lac Tumba
Bikoro
Bokwala
Bikili
Boloko
Lombe
Bokala
Bolebe
Bongandanga
Bombaka
Bokolo
Isaka
Bongandu
Nguanda
Ikanga
Ponpole
Bolumbu
Bosawa

0°10
0°00
0°30
18°10'
18°20'
18°30'
18°40'
18°50'

Échelle :

Légende